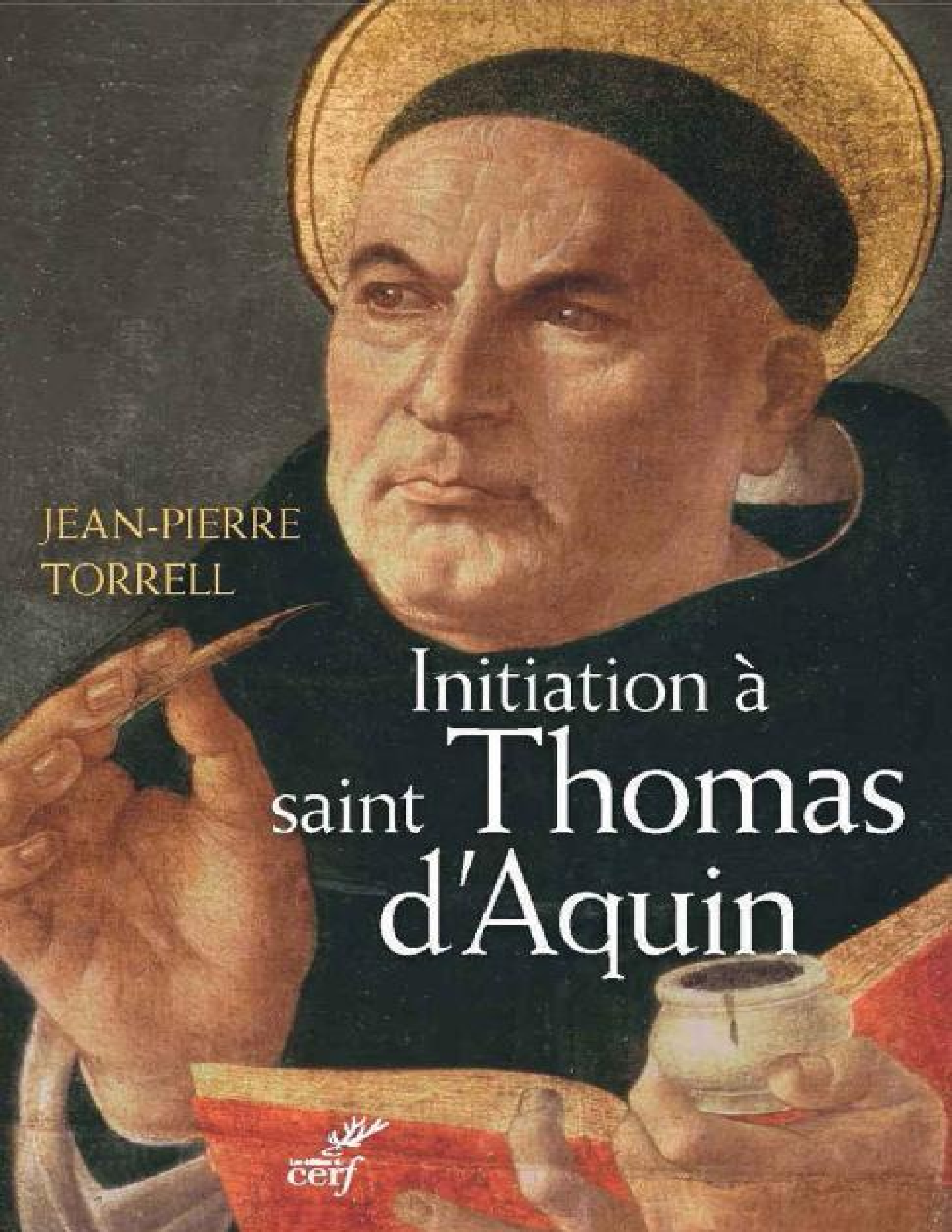

JEAN-PIERRE
TORRELL
Initiation à
saint Thomas
d'Aquin
cerf

JEAN-PIERRE TORRELL

INITIATION À SAINT THOMAS D'AQUIN

Sa personne et son œuvre

Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour

LES ÉDITIONS DU CERF

www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

EAN 978-2-204-10769-3

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

Avant-propos

Les principales sources de la vie de saint Thomas ont été commodément rassemblées dans les *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* par les soins de deux dominicains, Dominique Prümmer et Marie-Hyacinthe Laurent. Au premier, qui commença l'entreprise au début du XXe siècle, nous devons l'édition à partir des manuscrits des trois plus anciennes biographies, écrites par Pierre Calo, Guillaume de Tocco et Bernard Gui. Au second, qui acheva le travail peu avant la Seconde Guerre mondiale, il revint de publier les dépositions des témoins aux procès de canonisation de Naples et de Fossanova, ainsi qu'un fascicule de documents qui rassemble les extraits des anciennes chroniques ou chartes concernant Thomas ou la famille d'Aquin. Bien que tous ces textes ne répondent peut-être pas toujours aux exigences d'une édition critique telle que nous l'entendons aujourd'hui, leur ensemble constitue un recueil fiable et des plus utiles. Plus récemment, Angelo Ferrua a repris une partie de ces textes (entre autres Tocco, Gui et le procès de Naples).

Outre ces documents majeurs, on dispose aussi d'un certain nombre de « récits épisodiques » dus à Thomas de Cantimpré, à Gérard de Frachet et à Tolomeo dei Fiadoni (plus connu en français sous le nom de Ptolémée de Lucques). Cantimpré et Frachet sont contemporains de Thomas, mais le premier n'est guère fiable et le second s'intéresse plus à ses visions qu'à sa

biographie. Quant au troisième, il vécut avec lui à Naples en 1272-1274, et même avant, et fut peut-être son assistant de l'époque ; historien de métier, il avait terminé son *Historia ecclesiastica* en 1316, donc avant la canonisation de Thomas, et il représente une source originale[1]. Quant à Bernard Gui, inquisiteur bien connu, mais aussi auteur d'un précieux ouvrage, *Flores chronicorum*, sa *Vita* de Thomas dépend largement de Tocco, mais certains détails témoignent de ses recherches d'historien[2].

Avec leur habituelle sûreté critique, les Bollandistes avaient déjà donné à Guillaume de Tocco la première place parmi les biographes du saint. Malgré une tentative au début du XXe siècle pour donner la priorité à Bernard Gui ou à Pierre Calo[3], c'est bien Tocco qui doit être privilégié. Toutefois l'approche de cette question a été renouvelée par Claire Le Brun-Gouanvic qui, sous la direction d'Hugues-Vincent Shooner, a publié une nouvelle édition critique de l'*Ystoria sancti Thome* de Guillaume[4]. Un des résultats les plus intéressants auxquels l'auteure est parvenue est la mise en évidence, à partir de manuscrits tardifs mais fiables, de quatre états successifs de ce texte que Guillaume a remanié jusqu'au dernier moment – c'est-à-dire jusqu'après la canonisation de Thomas (18 juillet 1323) –, puisqu'il a vécu « au moins jusqu'au mois d'août 1323 ». Le troisième état est celui qui a été publié par les Bollandistes et par Prümmer, mais « le quatrième état comporte de nombreuses additions demeurées jusqu'à présent inédites ». Cette nouvelle édition offre donc un texte sensiblement augmenté et donne de « précieuses informations sur le déroulement du procès de canonisation ». Elle permet en outre de s'apercevoir que la plupart des traits originaux de Bernard Gui, qui lui méritaient jusqu'ici une considération spéciale de la part des historiens, viennent en réalité de ce quatrième état de Tocco, dont il est le premier utilisateur. Sa première version remonte à 1324, la seconde en 1325-1326. Quant à Calo, il est encore postérieur de quelques années[5].

Cela ne signifie pas que l'œuvre de Tocco soit sans défauts. Il ne suffit pas de souligner qu'il n'a pas voulu composer une biographie au sens moderne du terme, cela va de soi ; il a très consciemment voulu écrire une vie de saint – une hagiographie, si l'on veut, mais sans disqualifier le terme pour autant – où la naissance, la vie et la mort de son héros sont auréolées de signes surnaturels qui en attestent la grandeur. Il s'ensuit que les données factuelles et chronologiques sont souvent négligées ou, au mieux, diluées dans des anecdotes imprécises où domine l'aspect d'édification. À ces trois éléments classiques de la biographie antique et médiévale, Tocco en a joint un quatrième, plus original, en essayant de montrer que ce saint était aussi un docteur. Mais il laisse ici percer la minceur de sa documentation, car il n'est guère informé sur les séjours à Paris et à Cologne ; il n'était d'ailleurs intellectuellement pas préparé pour traiter convenablement ce sujet et, ici encore, c'est moins ce que sa doctrine a de propre qui fait la grandeur de Thomas, que la comparaison avec les plus hautes figures bibliques : Jacob, Joseph et Moïse, dans l'Ancien Testament ; le Christ lui-même ou l'apôtre Thomas, dans le Nouveau. Sans même s'appesantir sur les divers épisodes que l'on retrouve en de nombreuses autres vies de saints, les critiques modernes ont donc beau jeu à démontrer ces insuffisances[6].

Et pourtant Tocco reste un témoin de choix. Il a connu Thomas au couvent de Naples quand celui-ci y a vécu de 1272 à 1274 ; il avait 30 ans à ce moment-là et était déjà prêtre, mais il a dû y suivre les leçons bibliques que Thomas y donnait pour tous les frères du couvent. Tocco a naturellement connu plusieurs frères dominicains qui, comme lui, avaient approché Thomas, et il a recueilli leur témoignage. Parmi eux se trouve Raynald de Piperno, le *socius continuus*, qui a accompagné Thomas peut-être déjà depuis ses débuts à Paris jusqu'à sa mort ; c'est de lui, directement ou parfois à travers d'autres témoins, que Tocco tient certains détails intimes. Il s'est encore documenté auprès de la famille d'Aquin : il a ainsi pu recueillir les témoignages du neveu de Thomas, Thomas de San

Severino – fils de Théodora, la seconde sœur de Thomas –, et de sa nièce Catherine de Morra – fille de Marie, la troisième sœur du futur saint. C'est de Catherine, déjà très âgée à l'époque du procès, que Tocco tient en particulier les épisodes de l'enfance de Thomas, qu'elle-même disait avoir appris de la bouche de sa grand-mère, Dame Théodora.

Si l'on ajoute à cela que, en sa qualité de promoteur de la cause, Tocco a pu rencontrer, soit avant, soit après leur déposition, tous les témoins aux procès de canonisation, dont les moines de Fossanova qui étaient là lors des derniers instants de Thomas, on doit convenir que, malgré ses lacunes, il était la personne la plus qualifiée pour écrire cette biographie. Mais on comprend aussi qu'il n'est sans doute pas seul responsable du nimbe hagiographique qui entoure cette *Vita* ; selon toute vraisemblance, ses informateurs ne lui ont pas transmis un matériau brut mais déjà interprété. Aux historiens d'aujourd'hui donc d'accomplir leur tâche herméneutique. Ils savent au moins déjà de quelle façon ses contemporains voyaient Thomas et l'idée qu'ils se faisaient de sa sainteté.

*

À part l'ouvrage de Walz-Novarina[7], les lecteurs de langue française étaient jusqu'alors plutôt démunis dans ce domaine de la biographie de saint Thomas. Malgré ses qualités scientifiques indéniables, ce livre, paru en 1962, lui-même traduction adaptée et mise à jour d'un original allemand publié en 1953, commençait à dater sérieusement. On a pu s'en rendre compte à la lecture de l'ouvrage plus récent de James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*[8] – bien que sa première édition (1974) ait déjà plus de trente ans et que, malgré de nombreuses corrections, la deuxième édition (1983) contienne encore beaucoup d'inexactitudes. Plus succincte, l'introduction de Simon Tugwell à ses « morceaux choisis[9] », remarquable d'information et de pénétration, est beaucoup plus satisfaisante dans son genre. L'ouvrage d'Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin*, relève d'un

autre genre : sa documentation historique a certes besoin d'être mise à jour, mais malgré son sous-titre, ce n'est pas à proprement parler une introduction, car son point de vue de *Kontroverstheologie* offusque un peu la perspective propre de l'auteur qu'il veut faire connaître[10].

La nouvelle édition de ce livre permet d'ajouter à cette courte liste l'ouvrage plus récent de Pasquale Porro, *Thomas d'Aquin. Un « profil » historico-philosophique*. Paru en italien, une traduction française en serait très utile[11]. Le déroulement de l'existence de Thomas y est rappelé dans ses grandes lignes, mais l'auteur propose aussi une analyse éclairante et proprement philosophique des divers ouvrages de Thomas. Plus modestes de taille mais non d'intérêt, on doit conseiller pour une première approche philosophique deux livres de grande qualité : le premier, *La Philosophie de Thomas d'Aquin*, dû à Ruedi Imbach et Adriano Oliva se tient au plus près de l'histoire et des textes ; le second, *Lire saint Thomas d'Aquin*, signé par Thierry-Dominique Humbrecht, offre une vue plus synthétique des grandes intuitions thomasiennes[12].

Écrits en anglais, en allemand ou en italien, plusieurs de ces titres, ne sont pas immédiatement accessibles à tout le monde. Il en est de même pour les données inestimables réunies dans les Préfaces aux différents volumes de l'édition léonine. Il en va un peu ainsi de notre contribution au *Dictionnaire de spiritualité* : elle n'est guère accessible que dans des bibliothèques spécialisées et elle souffre en outre d'avoir été comprimée à l'excès pour des raisons éditoriales[13]. Il était donc temps de mettre à la disposition du public de langue française le dernier état de la recherche en ce domaine.

Notre ambition n'est pourtant pas seulement d'écrire une nouvelle biographie bornée au strict point de vue des dates et des lieux. Quand il s'agit d'une pareille personnalité – plus sans doute encore que pour bien d'autres –, la vie ne saurait être comprise sans l'œuvre. Pour le dire en raccourci, on ne conçoit pas saint Thomas sans la *Somme de théologie* !

C’est vrai, mais cela reste une insuffisante banalité si l’on n’a pas perçu la manière dont il s’y est investi et si l’on ne sait pas que ses écrits ne se réduisent pas – loin de là ! – au chef-d’œuvre universellement connu.

Mais on ne saurait parler d’introduire à l’œuvre sans évoquer l’*Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquin* du Père Marie-Dominique Chenu. Ce livre qu’on a pu dire « sans équivalent », traduit en plusieurs langues, a influencé des générations de médiévistes et renouvelé leur approche de saint Thomas, qu’ils soient historiens, philosophes ou théologiens[14]. On peut se demander s’il a toujours été bien lu, mais c’était un effort à notre connaissance sans précédent pour réinsérer le Maître d’Aquin dans son milieu de vie le plus concret – pas seulement historique et théologique, mais « évangélique et théologal » –, montrer la spiritualité dans laquelle il s’enracinait et la contemplation qu’il poursuivait, en vue de les faire chaleureusement partager[15].

On se gardera d’en inférer que Chenu est le seul initiateur du renouveau ; on ne saurait sans injustice ignorer l’œuvre des Mandonnet, Grabmann, Glorieux, Lottin et tant d’autres, dont les noms seront souvent mentionnés dans ce livre, toutefois cet ouvrage de Chenu est resté longtemps le témoin privilégié en français de la redécouverte du Moyen Âge qui se poursuit encore en notre temps. Celui que nous offrons à la lecture aujourd’hui n’aurait même pas été pensable sans lui et il nous plaît de reconnaître cette dette. Mais ce livre est paru il y a plus de soixante ans et, il faut aussi oser le dire, comme l’a fait un auteur éminemment qualifié, si « l’*Introduction* reste le meilleur guide pour une initiation à une lecture sérieuse de Thomas d’Aquin […], c’est pourtant celui des livres du P. Chenu qui me semble avoir le plus vieilli[16] ». Il est juste d’ajouter que c’est en grande partie grâce à ses disciples et aux travaux qu’il a provoqués – et dont il aurait été le premier à se réjouir. Mais, qu’il s’agisse de l’apport incomparable des quelque 32 tomes en 39 volumes de l’édition léonine et de ceux de l’*Aristoteles latinus*, de tant d’autres publications de textes

inédits ou d'études historiques sur le XIII[e] siècle, ses protagonistes et leurs idées, une multitude d'acquisitions de tous ordres a profondément enrichi et modifié notre connaissance de cette époque et, plus précisément, de l'homme Thomas – qui, paradoxalement d'ailleurs, était le grand absent de l'*Introduction*.

Il fallait donc, croyons-nous, tenter de prendre un nouveau départ et mettre à profit les recherches érudites les plus récentes, si nous voulions – comme le souhaitait Chenu – lire les œuvres de Thomas dans leur vrai contexte et découvrir quelque chose de son visage. Celui qu'on a trop souvent présenté comme un penseur intemporel était bien situé dans un temps et dans un espace déterminés, sous le signe de contingences historiques précises. Ballotté par l'obéissance religieuse sur les routes d'Europe – de Naples à Cologne en passant par Paris, puis de Cologne à Rome après un nouveau séjour à Paris et un autre à Orvieto, il a dû une troisième fois revenir à Paris avant de retourner à Naples et mourir peu après –, il lui a fallu travailler dans la hâte, tiraillé par mille tâches diverses, en laisser un bon nombre inachevées. Sa recherche de la Vérité éternelle, à l'école d'à peu près tous les philosophes et théologiens connus de son temps dont il a inlassablement scruté et commenté les œuvres, s'est donc accomplie sous le signe de l'urgence et de la précarité.

Cette nouvelle approche de la biographie de Thomas ne nous fera pas seulement découvrir quelque chose de son existence mouvementée ; elle nous permettra aussi de redonner à ses ouvrages le contexte qui, pour nombre d'entre eux, est indispensable à leur exacte intelligence. On le comprendra mieux au fur et à mesure que nous introduirons à ses œuvres. Pour chacune d'entre elles nous aimerions donner ici au moins une brève indication de son contenu – de façon relativement plus détaillée pour les principales – et, dans la mesure où la chose est possible, des précisions quant à leur date. La recherche historique permet aujourd'hui de rectifier bien des approximations qui avaient cours jusqu'ici, même dans les

ouvrages les plus récents. Le catalogue qu'on trouvera en fin de ce volume rassemblera tout cela de façon plus synthétique.

Chemin faisant, nous ferons aussi connaissance avec un autre aspect de la physionomie de Thomas d'Aquin, dont il est un peu surprenant qu'il soit si résolument ignoré de tant de fidèles thomistes, qui semblent le réserver à la littérature d'édification ou aux panégyriques. Comme Tocco peut-être, si l'on veut, mais avec un recul qu'il n'avait pas, nous souhaiterions montrer que non seulement le saint est inséparable du philosophe ou du théologien, mais qu'il s'accompagne aussi d'un « maître spirituel ». La réflexion croyante dans la foi a été pour lui un chemin de sainteté et cela transparaît dans son œuvre. Il y a là tout un aspect de sa doctrine, sans doute familier à ceux qui le fréquentent de près depuis longtemps, mais qui échappe généralement à ceux qui n'ont de lui qu'une connaissance plus épisodique. C'est un manque à gagner considérable et il suffit d'en être averti pour expérimenter le bénéfice de ce type de lecture. C'est à ce titre que nous ferons ici ou là une citation un peu plus ample pour donner une idée de la façon dont cette théologie débouche sur la vie spirituelle ou, si l'on veut, sur la mystique. Puisqu'on n'a pas pu tout dire à la fois, ces trop brèves indications sont reprises dans un autre livre[17].

Nous espérons ainsi jeter une lumière un peu nouvelle sur l'homme que fut saint Thomas ; on a longtemps considéré qu'il était difficile, sinon impossible, d'atteindre sa personnalité, soi-disant dissimulée derrière ses écrits. C'est moins vrai qu'on ne le dit habituellement et, si l'entreprise est ardue, elle vaut d'être tentée.

*

Ce m'est un devoir d'accomplir un acte de piété confraternelle et de gratitude en rappelant le souvenir de mes regrettés anciens amis de la Commission léonine : Louis Jacques Bataillon et René-Antoine Gauthier, qui avaient accepté de revoir mon premier texte chapitre après chapitre, me

suggérant de nombreuses corrections et améliorations, faisant ainsi bénéficier mes lecteurs de leur immense savoir. Je remercie aussi une nouvelle fois mon ancien assistant, le Professeur Gilles Émery, qui avait rassemblé le premier état de la bibliographie et du Catalogue final, après m'avoir aidé de bien d'autres manières au cours de la première rédaction. Cette nouvelle édition doit elle-même beaucoup au nouveau directeur de la Commission léonine, le Père Adriano Oliva qui, à l'instar de ses ancêtres en science thomasienne dont il a pris le relais, a généreusement accepté de revoir ce nouveau livre – ligne par ligne, je puis le dire – me faisant profiter de la compétence avérée dont témoignent ses propres travaux. Son aide m'a permis non seulement de mettre à jour les éditions précédentes, mais bien de les améliorer sensiblement.

Comme il m'est devenu habituel, je dois remercier ici les Sœurs dominicaines d'Estavayer-le-Lac (Suisse) qui ont relu de près le premier état de ce texte avec un soin tout religieux. Je dois au dévouement amical de Concetta Luna une relecture complète de mon manuscrit qu'elle a accompagné de nombreuses remarques et de précieuses suggestions. Avec son inépuisable disponibilité, Denise Bouthillier s'est chargée comme d'habitude de la toilette finale avec ses innombrables mises au point, dont la rédaction de l'index des noms de personnes. Ma gratitude est totalement acquise à toutes et à tous.

*

Cette nouvelle édition, entièrement revue, remaniée et augmentée pour tenir compte des progrès de la recherche durant les presque vingt-cinq ans qui se sont écoulés depuis la première parution de ce livre (1993), conserve l'intégralité du contenu du premier livre, mais elle s'en distingue cependant sur nombre de points notables. Elle reprend tous les apports de la deuxième édition (2002) qui, par souci d'économie éditoriale, avaient été repoussés en finale du livre ; ils sont ici désormais en leur bonne et due place dans le

corps du texte[18]. Elle enregistre également des avancées critiques importantes concernant la date et le lieu de certains ouvrages, notamment le *Commentaire sur Isaïe*, les *Sentences* et leur *alia lectura*, ainsi que le *Cours sur les épîtres pauliniennes*. On peut assurer maintenant que ce cours sur saint Paul n'a été enseigné qu'une seule fois par Thomas, et non deux comme on l'avait dit trop longtemps sur la foi d'une hypothèse pure et simple que la recherche ultérieure n'a pas permis de vérifier. Ces nouveaux acquis entraînent parfois des déplacements d'un chapitre à l'autre (*Compendium theologiae* et *De divinis nominibus*, notamment), et même leur dédoublement (*Super Isaiam* et *Sentences*). Bien des pages ont été entièrement refaites, d'autres modifiées ou nuancées, en d'autres encore les options initiales ont été plus nettement accentuées.

La floraison actuelle des études médiévales a permis d'enrichir la bibliographie de quelque deux cents nouveaux titres parus depuis l'année 2000[19]. L'ancienne bibliographie n'a pas disparu pour autant ; à quelques exceptions près, elle a été maintenue, pas seulement à titre historique, mais bien parce que nombre de titres sont loin d'être périmés et n'ont pas été remplacés. Le Catalogue final a lui aussi bénéficié de tous ces perfectionnements, de sorte que nous pouvons ainsi proposer à nos lecteurs un instrument de travail aussi parfaitement à jour que possible.

---

1. Voir C. Le Brun Gouanvic, *Ystoria*, p. 19-20, 27-28 ; pour plus d'informations à son sujet, A. Dondaine, « Les *Opuscula fratris Thomae* chez Ptolémée de Lucques », AFP 31 (1961) 142-203.

2. Bernard Gui continue d'être l'objet de travaux : *Bernard Gui et son monde*, « Cahiers de Fanjeaux » 16 (1981, réédité en 1995) ; A.-M. Lagarrigue, *Bernard Gui, 1261-1331. Un historien et sa méthode*, Paris, 2010. Pour une première présentation de ces auteurs et des précédents, C. Le Brun-Gouanvic, *Ystoria*, p. 16-23. On peut encore se référer avec quelque profit à l'étude de E. Janssens, « Les premiers historiens de la vie de Saint Thomas d'Aquin », *Revue néoscolastique de Philosophie de Louvain* 26 (1924) 201-214 ; 325-352 ; 452-476.

3. J. A. Endres, « Studien zur Biographie des hl. Thomas v. Aquin », *Historisches Jahrbuch* 29 (1908) 537-558, 774-789 ; controverse entre P. Mandonnet, « Pierre Calo et la légende de S. Thomas », et D. Prümmer, « Quelques observations à propos de la légende de S. Thomas, par Pierre

Calo », RT 20 (1912) 508-516 ; 517-523. Les thèses d'Endres ont été méthodiquement réfutées par F. PELSTER, « Die älteren Biographen des hl. Thomas von Aquino. Eine kritische Studie », ZKT 44 (1920) 242-274 ; 366-397 ; dans le même sens E. Janssens, ci-dessus n. 2.

4. *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323), Édition critique, introduction et notes, « Studies and Texts 127 », Toronto, PIMS, 1996 ; ID., *L'histoire de saint Thomas d'Aquin de Guillaume de Tocco*, Traduction française du dernier état du texte (1323) avec introduction et notes par C. LE BRUN-GOUANVIC, Paris, 2005. C'est désormais ce texte que nous citerons en traduction sous le titre *Histoire*, mais pour la commodité du lecteur nous renverrons également à l'édition de Tocco dans les *Fontes*.

5. Sa *Vita* de S. Thomas est insérée dans un légendier qui ne fut terminé qu'après 1330, cf. A. PONCELET, « Le légendier de Pierre Calo », *Analecta Bollandiana* 29 (1910) 5-116. Il faut aussi tenir compte des nombreuses études de S. TUGWELL, « Petrus Calo's legendae on Saint Dominic », dans *Littera, Sensus, Sententia, Studi in Onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P.*, A. LOBATO, ed., Milan, Massimo, 1991, p. 593-643 ; *Miracula sancti Dominici mandato Magistri Berengarii collecta*. *Petri Calo, Legendae sancti Dominici*, ed. S. TUGWELL, O.P., « MOPH 26 », Roma, 1997 ; *Bernardi Guidonis, Scripta de Sancto Dominico*, ed. S. TUGWELL, O. P., « MOPH 27 », Roma, 1998.

6. Cf. par exemple, W. P. ECKERT, « Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen », FZPT 18 (1971) 7-28 ; E. COLLEDGE, « The Legend of St. Thomas Aquinas », *Commemorative Studies* I, 13-28.

7. A. WALZ, *Saint Thomas d'Aquin*, Adaptation française par P. NOVARINA, « Philosophes médiévaux 5 », Louvain-Paris, 1962. Nous limitons volontairement cette évocation historiographique aux ouvrages les plus récents ; si l'on remontait plus haut dans le passé, il ne faudrait pas manquer de mentionner notamment l'ouvrage de grande valeur d'Antoine TOURON, *La vie de S. Thomas d'Aquin, de l'Ordre des Frères prêcheurs, docteur de l'Église, avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris, 1740, et surtout l'étude fondamentale de J. QUÉTIF et J. ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. I, Paris, 1719, fol. 271-347, qui reste un point de référence.

8. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, with Corrigenda and Addenda, Washington, 1974, [2]1983 ; la traduction française de cet ouvrage a intégré les corrections de la deuxième édition, mais sa bibliographie n'a pas été mise à jour : *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, Paris, 1993 ; de ce dernier point de vue, l'édition italienne est préférable : *Tommaso d'Aquino. Vita, Pensiero, Opere*, a cura di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milano, 1988 ; à notre connaissance, l'édition allemande, faite sur la première édition, n'a pas bénéficié de ces améliorations.

9. *Albert & Thomas. Selected Writings*, Translated, Edited, and Introduced by S. TUGWELL, New York, 1988.

10. O. H. PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mayence, 1988 (cf. notre recension : FZPT 36,1989, 493-498) ; en français : *Thomas d'Aquin. Limites et grandeur de la théologie médiévale. Une introduction*, « Cogitatio fidei 177 », Paris, 1994. Ce livre qui a connu un succès mérité a eu au moins trois éditions en allemand (1995) ; cf. p. 453-456, le Supplément ajouté par l'auteur en guise d'*amica contestatio* à ma recension de sa première édition.

11. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, « Frecce 136 », Roma, 2012 (réimpression 2014).

12. R. IMBACH et A. OLIVA, *La Philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, 2009 ; Th.-D. HUMBRECHT, *Lire saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2009.

13. J.-P. TORRELL, art. « Thomas d'Aquin, (saint) », DS 15 (1991) 718-773.

14. Renvoyons à l'éloge senti que lui adresse Alain DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 42-45 ; riche *Hommage au Père M.-D. Chenu*, RSPT 75 (1991) 351-504 (n° spécial, juillet), auquel on pourra joindre *Marie-Dominique Chenu. Moyen Âge et Modernité*, Colloque […] du Saulchoir des 28 et 29 octobre 1995 […], Paris, 1997, malheureusement resté confidentiel.

15. Pour mieux comprendre ce projet, il faut joindre à l'*Introduction*, l'autre maître-ouvrage de Chenu : *La théologie comme science au XIIIe siècle*, « Bibliothèque thomiste 33 », Paris, [3]1957, et, pour un public plus large : *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, « Maîtres spirituels 17 », Paris, 1959, dont on ne mesurera pas l'importance à l'épaisseur.

16. L. J. BATAILLON, « Le Père M.-D. Chenu et la théologie du Moyen Âge », RSPT 75 (1991) 449-456 (cf. p. 454).

17. Cf. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, Paris-Fribourg, 1996, [2]2002.

18. Nous ne parlons pas de la troisième édition qui n'a jamais existé ; les livres qui circulent sous cette appellation n'étaient en fait qu'une réimpression faussement rebaptisée à l'insu de l'auteur.

19. Selon les statistiques les plus récentes, le XIIIe siècle reste dans notre domaine la période la plus étudiée du Moyen Âge et Thomas d'Aquin en est l'auteur le plus souvent cité ; cf. F. SCHMIGA et P. PORRO, « Transformations in the Study of Medieval Philosophy Documented by the Proceedings of the SIEPM Congresses : A Quantitative Analysis », BPM 55 (2013) 219-256.

Abréviations d'ouvrages fréquemment cités

Calo = *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo*, dans *Fontes*, fasc. 1 (p. 17-55).

Cantimpré = *Thomae Cantipratani, … Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis Libri duo (= Bonum universale de apibus)*, Douai, 1597.

Chenu, *Introduction* = M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, « Publications de l'Institut d'études médiévales 11 », Montréal-Paris, [2]1954.

Commemorative Studies = St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies, ed. A. MAURER, 2 vol., Toronto, 1974.

Documenta = *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Documenta*, ed. M.-H. LAURENT, dans Fontes, fasc. 6 (p. 531[!]-677).

Ferrua = S. *Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae (lire : praecipui)*, ed. A. FERRUA, Alba, 1968 (reproduit la *Vita* de Tocco, celle de Gui et le Procès de Naples, ainsi que des fragments de Ptolémée, de Frachet et de Cantimpré).

Fontes = *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, ed. D. PRÜMMER et M.-H. LAURENT, Toulouse, s.d. (6 fasc.,

originellement publiés dans la *Revue thomiste* de 1911 à 1937 ; nous citons ces sources selon les abréviations indiquées, suivies de leur numérotation interne et de la pagination qui est continue pour les six fascicules).

Fossanova = Processus canonizationis S. Thomae, Fossae Novae, ed. M.-H. LAURENT, dans Fontes, fasc. 5 (p. 409- 532).

Frachet = Fratris Gerardi de Fracheto O.P., Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum…, ed. B. M. REICHERT (MOPH, t. 1), Louvain, 1896.

Grabmann, Werke = M. GRABMANN, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung, « BGPTMA 22 », 1-2, Munster Westf., ^{3}1949.

Histoire = voir Ystoria.

Gui = Vita S. Thomae Aquinatis auctore Bernardo Guidonis, dans Fontes, fasc. 3 (p. 161-263).

Käppeli = T. KAEPPELI – E. PANELLA, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 4 vol., Rome, 1970-1993.

Léon. = Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, Rome, 1882 ss.

Maître spirituel = J.-P. TORRELL, Saint Thomas d’Aquin, Maître spirituel.

Marietti = Édition latine manuelle des oeuvres de S. Thomas, Turin-Rome.

Mittelalterliches Geistesleben = M. GRABMANN, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, 3 vol., Munich, 1926, 1936, 1956.

MOPH = Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, t. 3-4 : Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. I (1220-1303) ; vol. II (1304-1378), ed. B. M. REICHERT, Rome, 1898 et 1899 ; t. 20 : Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae (1243-1344), ed. T. KÄPPELI et A. DONDAINE, Rome, 1941.

Naples = *Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli*, ed. M.-H. LAURENT, dans *Fontes*, fasc. 4 (p. 265-407).

Ptolémée = *Ptolomaei Lucensis Historia ecclesiastica nova*, Lib. XXII 17-XXIII 16, dans L. A. MURATORI, *Rerum italicarum scriptores*, t. 11, Milan, 1724 (éd. critique partielle par A. DONDAINE, « Les *Opuscula fratris Thomae* chez Ptolémée de Lucques », AFP 31 (1961) 142-203).

Scandone = F. SCANDONE, « La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso d'Aquino », dans *San Tommaso d'Aquino, Miscellanea storico-artistica*, Rome, 1924, p. 1-110.

Tocco = Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco, dans Fontes, fasc. 2 (p. 59-160).

Tugwell = *Albert & Thomas Selected Writings*, Translated, Edited, and Introduced by Simon TUGWELL, O.P., Preface by Leonard E. BOYLE, O.P., New York-Mahwah, 1988.

WN = A. WALZ, *Saint Thomas d'Aquin*, adaptation française par P. NOVARINA, « Philosophes médiévaux 5 », Louvain-Paris, 1962.

Weisheipl = J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Works*, Washington, D.C., 1983, 2nd ed. with Corrigenda and Addenda (traduction française : *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, Paris, 1993).

Xenia thomistica = Xenia thomistica a plurimis … praeparata…, ed. S. SZABÒ, 3 vol., Rome, 1925.

Ystoria = *Ystoria sancti Thome de Aquino* de Guillaume de Tocco (1323), édition critique, introduction et notes, par C. LE BRUN-GOUANVIC, « Studies and Texts 127 », Toronto, PIMS, 1996.

I

Une jeunesse mouvementée

(c. 1226-1245)

On calcule approximativement la date de naissance de saint Thomas à partir de celle de sa mort. La chose serait simple si tous les biographes s'accordaient sur l'âge qu'avait Thomas à sa dernière heure. Or il n'en est rien et les auteurs anciens divergent non seulement entre eux, mais sur les indications qu'ils donnent eux-mêmes ici ou là[1]. Ainsi, Ptolémée, le plus ancien, lui attribue d'abord 48 ans au moment de sa mort, mais dans le chapitre suivant de son *Historia*, il parle de 50 ans et se fait l'écho d'une incertitude : « Il est mort à l'âge de 50 ans, mais certains disent 48[2] ». Thomas serait alors né en 1226. Bernard Gui, qui écrit quelques années plus tard, n'est guère plus précis : après avoir parlé dans ses *Flores* d'une mort au cours de la cinquantième année, il dit dans sa *Vita* que Thomas était dans la quarante-neuvième année de son âge alors qu'il avait accompli ses 49 ans et commencé sa cinquantième année[3]. Quant à Tocco, qui se situe chronologiquement entre les deux précédents, il nous apprend que Thomas est mort dans la matinée du 7 mars 1274, dans la quarante-neuvième année de son âge[4]. Cela pourrait signifier que Thomas avait dépassé 48 ans, mais n'avait pas encore 49 ans accomplis ; toutefois le même auteur ajoute aussitôt : « Achevant la quarante-neuvième année de sa vie, il commençait dans la cinquantième le jubilé de la gloire éternelle. » Sa naissance se situerait donc en 1225. Barthélemy de Capoue, apporte à son tour son témoignage : « On *dit communément* qu'il finit ses jours durant sa quarante-

huitième année[5] ». Barthélemy rejoint donc ici Ptolémée en sa première manière, et, comme lui, il a l'avantage d'avoir connu Thomas et pourrait apporter ici un élément un peu nouveau. Quand il assure au procès de Naples : *communiter dicitur*, il est vraisemblable qu'il se fait l'écho de ce qu'il a appris de la famille de Thomas et des frères du couvent de Naples qu'il a fréquentés. Dans la première édition de ce livre, on disait que les auteurs semblaient s'accorder sur 1224/1225, mais on soulignait que d'autres sources ne permettaient pas d'exclure tout à fait 1226 ni 1227 ; Oliva penche aujourd'hui plutôt pour 1226 environ. Faute de pouvoir dissiper l'incertitude de nos documents, il est impossible de préciser davantage[6].

La famille d'Aquino

Quant au lieu de naissance de Thomas, s'il a provoqué jadis quelques difficultés – plusieurs localités se disputant cet honneur –, les historiens actuels s'accordent pour parler du château familial de Roccasecca, en Italie méridionale, qui relève aujourd'hui de la commune d'Aquino, dans la province de Frosinone[7]. Situé alors dans le comté d'Aquino et dans le royaume des Deux-Siciles, il se trouve aux confins du Latium et de la Campanie, à peu près à mi-chemin entre Rome et Naples, à égale distance de Frosinone (au nord) et de Cassino (au sud), un peu à l'est de la route de l'intérieur (l'ancienne via Latina) qui conduit de Rome à Naples. Cette situation géographique est loin d'être insignifiante ; elle fut même à l'origine d'une difficulté politique réelle : le domaine de la famille d'Aquin se trouvait ainsi à la limite des états du pape et de l'empereur, qui se disputaient entre autres le pouvoir sur l'abbaye du Mont-Cassin tout proche. Cette situation locale condamnait donc la famille de Thomas à osciller entre le pape et l'empereur et elle en ressentit durement le contrecoup.

D'origine lombarde, la famille apparaît dans l'histoire en 887 et le château de Roccasecca lui appartient dès la fin du dixième siècle[8]. Une première branche de la famille sera en possession du comté d'Aquino jusqu'en 1137 ; c'est d'elle que Thomas tient son patronyme, et non de la ville d'Aquino, qui n'a pas été son lieu de naissance à proprement parler. Une seconde branche fut plus tard en héritage du comté d'Acerra, dont le titulaire en 1221 était Thomas I d'Aquin, avec les pouvoirs d'un vice-roi sur la partie sud de la péninsule italique. Landolphe, le père de Thomas, n'appartenait pas à la branche la plus puissante de la famille et portait simplement le titre de *miles*[9]. Partisan de l'empereur Frédéric II depuis 1210, il fut nommé par lui justicier de la « Terre de Labour », sa région, en 1220[10], et, à ce titre, il était placé sous la dépendance du comte d'Acerra.

Malgré les travaux des érudits, nous sommes loin d'être parfaitement au clair sur le père de Thomas et sur sa famille. Pour les uns, Landolphe serait né vers 1160/70 et aurait été marié deux fois ; pour d'autres, le même nom recouvrirait deux personnages différents. Les indications des sources ne sont pas univoques et se prêtent à diverses interprétations, en particulier lorsqu'il s'agit de déterminer le nombre des frères de Thomas. Weisheipl, reprenant une hypothèse de Mandonnet, donne pour assuré que Landolphe s'est marié deux fois et qu'il a eu de sa première femme, dont on ne sait rien par ailleurs, trois fils : Jacques, Philippe et Adénolphe[11]. Walz-Novarina attribuent cette même opinion à Scandone, mais celui-ci n'en souffle mot et considère ces trois noms comme ceux de frères utérins de Thomas[12]. Pelster, quant à lui, suggère plutôt d'y voir ceux des fils de Thomas I, comte d'Acerra ; ils seraient donc des cousins plus ou moins éloignés de Thomas[13]. Sans être en mesure de trancher définitivement, cette dernière opinion nous apparaît vraisemblable.

Il est certain toutefois que Landolphe épousa à une date indéterminée Dame Théodora, qui appartenait à la branche Rossi de la famille napolitaine des Caracciolo[14], et qu'il en eut au moins neuf enfants : quatre garçons et

cinq filles. Aimon, le fils aîné, ainsi nommé sans doute en l'honneur de son grand-père, prit part à une expédition en Terre sainte pour le compte de Frédéric II, mais il fut fait prisonnier par un vassal du roi de Chypre, Hugues Ier. Racheté sur l'intervention de Grégoire IX en 1233, il demeura fidèle au parti du pape toute sa vie[15]. Renaud, le second, d'abord partisan de Frédéric II, passa au pape quand Innocent IV, en 1245, déposa l'empereur. Mais ce dernier le mit à mort en 1246 pour avoir conspiré contre lui[16]. La famille le considérait donc comme un martyr pour la cause de l'Église. Il semble que Thomas le croyait aussi, puisque c'est lui qui a eu en songe une vision de sa sœur Marotta, récemment défunte, qui lui aurait appris le destin posthume de deux de ses frères : Renaud était au paradis, alors que Landolphe était au purgatoire, ce qui est d'ailleurs la seule chose que nous sachions de ce dernier[17].

On connaît par contre assez bien les cinq sœurs de Thomas. Marotta, l'aînée, devint abbesse du couvent Sainte-Marie de Capoue et mourut vers 1259[18]. La seconde, Théodora, devint la femme de Roger, comte de San Severino[19] ; c'est chez elle que Thomas ira se reposer quelque temps lors de sa dernière maladie ; son fils, Thomas, qui œuvra plus tard pour la canonisation de son oncle, mourut sous l'habit dominicain[20]. La troisième fille, Marie, épousa l'aîné des San Severino, Guillaume ; c'est de leur fille, Catherine de Morra, que Tocco tient de nombreux détails concernant la famille de Thomas, Catherine elle-même les ayant appris de sa grand-mère Théodora[21]. La quatrième, Adélasie, épousa Roger d'Aquila, dont Thomas sera l'exécuteur testamentaire en 1272[22]. Quant à la cinquième, on ignore son nom ; elle mourut en bas âge frappée par la foudre, alors que le jeune Thomas qui dormait au côté de sa nourrice fut épargné[23].

Oblat au Cassin. Études à Naples

Puisque Thomas était le plus jeune des fils, il fut selon les usages du temps destiné à l'Église. La proximité du Mont-Cassin ne laissait guère d'alternative ; Landolphe offrit donc son fils comme oblat au monastère voisin, avec l'arrière-pensée probable qu'il pourrait en devenir un jour l'abbé[24]. L'abbaye, alors dans une période de décadence, constituait une proie que se disputaient le pape et l'empereur. Toutefois, le traité de San Germano, conclu entre eux le 23 juillet 1230, inaugurait une période de paix relative et c'est alors, entre cette date et le 3 mai 1231, qu'on peut situer l'entrée de Thomas au monastère, sous l'abbé Landolphe Sinibaldi.

Cette dernière date est celle d'une charte par laquelle Landolphe, le père de Thomas, fait à l'abbaye le don généreux de vingt onces d'or « pour la rémission de ses péchés[25] ». Il n'est pas certain, mais c'est pour le moins vraisemblable, que cette donation constituait l'aumône accompagnant l'oblature des enfants nobles dont parle saint Benoît dans sa Règle (chap. 59). Thomas devait avoir alors 5 à 6 ans et, comme Benoît lui-même, il fut accompagné au monastère par sa nourrice. Il y reçut évidemment les rudiments des lettres et une initiation à la vie religieuse bénédictine dont on retrouvera la trace dans ses œuvres. Dès 1236, toutefois, le calme dont jouissait le monastère fut à nouveau troublé, et Landolphe, sur les conseils du nouvel abbé, Étienne de Corbario, dut mettre son fils à l'abri de troubles aisément prévisibles. Après en avoir conféré ensemble, les parents envoyèrent donc l'adolescent à Naples pour y faire des études plus poussées[26].

Thomas quitta le monastère probablement au printemps de 1239. Il avait alors 13 ou 14 ans et aurait donc pu faire profession dans l'*ordo monasticus*, mais aucun document ne fait mention de cette démarche. Cela ne veut pas dire que Thomas n'a jamais été moine. Selon l'explication nuancée de Leccisotti[27], et quel que soit le flou juridique de l'époque, l'oblature avait valeur d'une vraie profession, mais conditionnelle et temporaire, comparable à notre profession simple d'aujourd'hui, à durée

limitée. Du fait qu'elle était aussi non-personnelle, elle demandait une ratification par le sujet lui-même à l'âge convenable, car il demeurait libre d'assumer l'engagement pris par ses parents ou d'en prendre un autre.

Cette singularité explique à la fois que le nécrologe du Cassin puisse faire mention de Thomas en ces termes : « *primo Casinensis monachus factus* », et que ce lien cessa sans autre forme de procès le jour où Thomas entra chez les prêcheurs. Le fait que l'abbé ait conseillé à Landolphe d'envoyer son fils à Naples pour y faire des études montre d'ailleurs clairement qu'il ne pouvait l'y envoyer de lui-même ; ce qu'il aurait évidemment pu faire si Thomas avait déjà été profès. Mais il est très probable que, à son arrivée à Naples, Thomas habita au moins pendant quelque temps au monastère de San Demetrio, pied-à-terre des cassiniens dans cette ville. D'autant plus que ses parents ne devaient pas avoir renoncé à leurs projets sur lui[28].

Thomas put donc s'inscrire au jeune *studium generale* de Naples à l'automne de 1239. Fondé en 1224 par Frédéric II en vue de former des hommes pour le service impérial, il était aussi destiné à faire pièce à l'université de Bologne et les sujets de l'empereur n'étaient pas autorisés à étudier ailleurs[29]. À son arrivée, Thomas devait commencer par l'étude des arts et de la philosophie, passage obligé avant d'aborder la théologie.

Même si l'influence de Frédéric II a été un peu surestimée, la fascination qu'il a exercée sur les historiens est une des raisons pour lesquelles on connaît assez bien le milieu intellectuel dans lequel arrivait Thomas. Michel Scot n'avait pas attendu l'empereur pour se lancer dans son entreprise de traductions (on sait maintenant qu'il est à l'œuvre à Tolède dès 1215)[30], mais il passa à son service dès septembre 1220 et il devait rester à Palerme jusqu'à sa mort en 1235. C'est en partie grâce aux traductions faites de l'arabe et du grec par lui et son école, que la Sicile et l'Italie du Sud connurent à l'époque une intense vie culturelle ; la science

aristotélicienne, l'astronomie arabe et la médecine grecque étaient florissantes à Palerme, Salerne et Naples[31].

On aurait tort d'en conclure, comme on le faisait encore couramment naguère, que le nord de l'Europe était étranger à ce mouvement. Dès 1225 en effet la connaissance d'Averroès est attestée chez un maître ès arts anonyme[32], et, peu après, chez Guillaume d'Auxerre, ou chez Robert Grosseteste qui le cite plusieurs fois dans son œuvre scientifique[33]. Il reste cependant que Thomas put se familiariser très tôt avec la philosophie naturelle et la métaphysique d'Aristote à une époque où leur étude était encore officiellement interdite à Paris. Officiellement seulement, car la répétition des interdictions montre qu'elles n'étaient guère respectées ; tout comme celle d'Averroès, l'étude d'Aristote y était florissante déjà vers 1230.

Tocco nous a transmis le nom de deux maîtres qui auraient été ceux de Thomas : Maître Martin, qui lui aurait enseigné la grammaire et la logique, et Maître Pierre d'Irlande qui lui aurait appris les *naturalia*[34]. Longtemps, seuls ces noms ont été connus, au point qu'on a pu croire à une pure invention de Tocco, mais on a identifié depuis certains écrits du second et on le retrouve peu après dans l'histoire : vers 1250, dans un groupe de lettrés, juifs et chrétiens, qui s'adonnent à l'étude de Maïmonide ; entre 1258 et 1266, il détermine une Question disputée en présence du roi Manfred[35].

On a souvent dit que les écrits de Pierre d'Irlande témoignaient de beaucoup d'admiration pour Averroès et que c'est de lui que Thomas tiendrait son goût pour le commentaire littéral d'Aristote. En fait, la part de ce type de commentaire est faible chez Pierre et la première affirmation est totalement infondée. Dès les premières lignes de son Commentaire sur le *Peryermenias*, Thomas se montre tout à fait au courant de l'erreur averroïste et la dénonce en termes clairs comme sophistique. Comme cette interprétation d'Averroès ne se répand guère qu'à partir de 1252, il y a peu

de chances que nous ayons là le cours suivi par le jeune Thomas entre 1240 et 1244. Mais puisque Gauthier avait relevé « plusieurs rencontres, dont quelques-unes assez remarquables » entre son texte et celui de Pierre[36], il se demandait à titre d'hypothèse s'il n'avait pas eu entre les mains quelque reportation du cours de ce dernier.

Dans la première édition de ce livre, nous écrivions « qu'on ne sait rien de précis sur ces années d'étude à Naples » (p. 11). Aujourd'hui encore, après une controverse où se sont affrontés deux chercheurs, les choses n'ont guère avancé : M. Dunne, d'une part, défend la plausibilité de l'information donnée par Tocco ; A. Robiglio, d'autre part, considère cela plutôt comme une légende. Évoquant cet échange, un troisième chercheur, A. Oliva, pense pouvoir résumer ainsi la situation actuelle : « Nous connaissons encore très mal cette première étape de la formation de niveau universitaire du jeune Thomas, mais il semble que l'on peut au moins exclure que pendant cette période il ait pu assister à l'enseignement de Pierre d'Irlande : d'une part, la présence de ce maître au Studium n'est attestée qu'après 1250 ; d'autre part, M. Andrea Robiglio a bien montré l'origine hagiographique de cette légende[37] ». On peut s'en tenir là.

La prise d'habit et ses suites

C'est également à Naples que Thomas fit la connaissance des dominicains. Un couvent y avait été fondé en 1231, et Jourdain de Saxe, le successeur de saint Dominique, y avait prêché en 1236 devant les étudiants[38]. En 1239, deux religieux seulement s'y trouvent ; Frédéric II les a autorisés à rester pour le service de leur église, bien qu'il ait expulsé les religieux mendiants de son royaume. L'un d'eux, Jean de San Giuliano, qui fut à l'origine de la vocation de Thomas, le soutint par ses visites durant sa détention, et Barthélemy de Capoue lui rend un hommage bien senti[39]. L'autre est le prieur Thomas Agni de Lentini, personnage assez connu par

ailleurs puisqu'il devint évêque de Bethléem, légat du pape et patriarche de Jérusalem, mais qui reste pour nous celui qui donna l'habit à Thomas[40]. Cette dernière donnée que l'on croyait attestée par le seul Bernard Gui, est en fait reprise de la quatrième rédaction de Tocco, et elle ne permet plus de tenir l'hypothèse de Mandonnet selon qui Thomas aurait reçu l'habit des mains du maître de l'Ordre, Jean le Teutonique[41]. Cet événement eut lieu vraisemblablement en avril 1244, ou légèrement plus tôt cette année-là, ainsi que la suite des événements permet de l'établir[42].

L'entrée de Thomas chez les prêcheurs compromettait définitivement les plans de ses parents concernant son futur abbatiat au Mont-Cassin. S'il avait pu penser qu'ils se rendraient plus facilement devant le fait accompli, c'était compter sans leur obstination, et notamment celle de sa mère[43]. Les frères de Naples, instruits par un fâcheux précédent (leur couvent avait été mis à sac en 1235 à la suite de la vêture d'un jeune noble que les siens voulaient leur arracher[44]), n'eurent pas cette naïveté et se hâtèrent de lui faire quitter la ville. Ainsi lorsque Théodora se rendit à Naples dans l'espoir de le dissuader, il était déjà loin et elle dut se mettre à sa poursuite jusqu'à Rome. Là encore, il était trop tard. Thomas en était reparti dans la suite du maître de l'ordre des prêcheurs, Jean le Teutonique[45], qui se rendait à Bologne pour le chapitre général prévu pour la fête de Pentecôte, le 22 mai 1244. Théodora envoya un courrier rapide à ses fils qui guerroyaient en compagnie de Frédéric II dans la région d'Acquapendente, un peu au nord-ouest d'Orvieto (au nord de Rome, mais hors des États pontificaux), pour qu'ils interceptent leur frère et le lui ramènent[46]. Toutes les sources concordent quant à l'indication d'Acquapendente et l'on sait par ailleurs que Frédéric II se trouvait alors avec ses hommes dans cette région. Le fait se situe donc dans la première quinzaine de mai et c'est la date-repère qui permet de fixer la prise d'habit de Thomas quelques semaines plus tôt, en avril[47].

Dans la petite troupe qui s'empara de Thomas, deux personnes sont nommées[48] : Renaud, son propre frère qui était encore un fidèle de Frédéric II, et Pierre de la Vigne, le tout-puissant conseiller de l'empereur[49]. La présence de ce dernier permet de supposer que Frédéric II avait donné son accord pour cette opération, ainsi que le disent nos sources. Accompagnés d'une petite escouade, il leur fut aisé de mettre la main sur le jeune religieux, auquel ils tentèrent vainement d'arracher son habit. L'ayant mis sur un cheval, ils le conduisirent à Monte San Giovanni, un château de famille au nord de Roccasecca (c'est là que pourrait prendre place l'épisode, sur lequel on a tant fabulé, de la prostituée introduite auprès de lui pour le tenter[50]), mais ce ne fut qu'une étape et il fut rapidement reconduit à Roccasecca[51]. Tocco ajoute que les dominicains se plaignirent auprès d'Innocent IV de ce coup de force ; le pape serait intervenu auprès de l'empereur et celui-ci en aurait fait punir les auteurs. De crainte du scandale, les dominicains n'osèrent pas poursuivre en justice la famille d'Aquin, sachant par ailleurs que, même en prison, Thomas persévérait dans son propos[52].

Là, toute la famille s'employa à le faire changer d'avis, mais on aurait tort de se l'imaginer maltraité et relégué dans quelque cachot[53]. C'était plutôt une assignation à résidence qu'un emprisonnement. Thomas pouvait aller et venir dans les limites du domaine, recevoir des visites (celles répétées de Jean de San Giuliano notamment, qui lui apporta un nouvel habit pour remplacer le sien déchiré[54]), causer avec ses sœurs (c'est alors qu'il aurait convaincu Marotta de se faire religieuse), et Tocco rapporte qu'il en profita pour prier, lire toute la Bible *(perlegit)*, et étudier *(didicit)* dès cette époque le livre des *Sentences* de Pierre Lombard, faisant même profiter ses sœurs de sa jeune science – signe évident de sa future maîtrise[55].

On lui attribue également à cette même période – mais la chose est moins sûre *(ut dicitur)* – la compilation d'un résumé de logique pour

débutants, le *Tractatus fallaciarum*. De fait, on a conservé deux petits traités *De fallaciis* et *De propositionibus modalibus* qui, jusqu'au début du XXe siècle, ont été considérés comme des œuvres de jeunesse de Thomas. Ils sont aujourd'hui reconnus inauthentiques ; sans vouloir se prononcer trop nettement, H.-F. Dondaine, leur éditeur léonin, les avait imprimés en petits caractères, pour signifier la « position incertaine des deux opuscules dans l'héritage littéraire de saint Thomas[56] ». Reprenant la question quelques années après, R.-A. Gauthier montre avec un grand luxe de détails qu'il n'y a aucun doute à avoir : dépendant de plusieurs auteurs, notamment du *Tractatus* VII de Pierre d'Espagne, ces petits traités sont forcément d'une date postérieure à cette époque, et diverses raisons militent contre son authenticité thomiste. Étant donné que les *Fallacie* sont entrées dans les collections d'opuscules thomistes en Avignon, vers 1310-1320, Gauthier suggère de chercher leur auteur du côté des maîtres ès arts du midi de la France vers la fin du XIIIe siècle[57].

Selon certaines sources[58], Thomas aurait réussi à s'évader au bout de quelque temps (avec la complicité de sa mère), en descendant le long de la muraille à l'aide d'une corde comme saint Paul prisonnier à Damas (cf. Actes des Apôtres 9,25). La vérité est sans doute plus prosaïque. Voyant que sa résolution ne pouvait être vaincue, sa famille le rendit au couvent de Naples, après un laps de temps d'un peu plus d'une année[59]. Si, comme on peut le penser, la déposition de Frédéric II par Innocent IV au concile de Lyon (17 juillet 1245) a été perçue comme un signe que la situation politique était en train de changer, la libération de Thomas pourrait lui être de peu postérieure[60].

Avant de clore ce chapitre, il ne faut pas omettre de relever ce qui peut sembler un paradoxe : malgré ces péripéties, le lien de Thomas à son milieu familial est resté fort et profond. Plusieurs détails de sa biographie permettent de s'en apercevoir. Très rapidement, la situation politique s'étant renversée, la famille se trouva en difficulté en conséquence de sa défection

de la cause impériale ; Thomas sut trouver des fonds ecclésiastiques pour venir en aide aux siens avec la permission de Clément IV[61]. Par la suite, au cours de ses déplacements, il se fit régulièrement héberger dans les châteaux de sa famille : à San Severino, où habitait sa sœur Théodora, comtesse de Marisco[62], et à Maenza, où résidait sa nièce Françoise, comtesse de Ceccano[63]. On nous dit qu'il allait fréquemment chez celle-ci ; il s'y arrêta lors de sa dernière maladie et c'est de là qu'il se fit transporter à Fossanova, disant que si le Seigneur devait le visiter, il valait mieux qu'il le trouve dans une maison de religieux que dans une maison de séculiers[64]. Par ailleurs, Thomas fut choisi comme exécuteur testamentaire de Roger d'Aquila, comte de Traiecto, mari de sa sœur Adélasie, et s'acquitta de sa tâche à la satisfaction de tous[65]. Ne croyons pas qu'il ait été déphasé par rapport à tout cela ; Thomas est resté un féodal très lié à son milieu et à son temps, et son langage le rappelle sans cesse de façon parfois inattendue, ainsi lorsqu'il emprunte son vocabulaire et ses métaphores à la chevalerie et au métier des armes[66].

Première ébauche d'un portrait

Au terme de cette première tranche de la biographie de Thomas, quelques traits de son portrait spirituel commencent à se dégager. Les anciens biographes se sont plu à souligner la piété mariale du bambin qui ne voulut lâcher à aucun prix le morceau de parchemin sur lequel était inscrit l'*Ave Maria*. Ils ont de même insisté sur l'application à la recherche de Dieu du jeune oblat bénédictin et sur l'application à l'étude de l'étudiant napolitain[67]. Nous pouvons leur faire ce crédit, mais bien des vies de saints fourniraient nombre de données semblables. Nous serons sans doute plus près de la vérité historique en éclairant certains épisodes que nous venons de rappeler par les réflexions mêmes du théologien qu'il devait devenir.

Dans quelle mesure l’imbrication du religieux et du politique dans la famille d’Aquino, et ses renversements d’alliance avec le pape ou avec l’empereur, ont-ils été à la source de certaines prises de position de Thomas concernant les rapports du spirituel et du temporel ? De fait, il avait près de vingt ans lors de sa détention à Roccasecca et il a eu tout le loisir de réfléchir à ces choses. Il n’est donc pas interdit de voir un reflet de son expérience dans un texte célèbre écrit dix ans plus tard, dans lequel il fait une distinction fort nette entre le domaine du pouvoir temporel et celui du pouvoir spirituel :

> La puissance spirituelle et la puissance séculière dérivent l’une et l’autre de la puissance divine ; c’est pourquoi la puissance séculière n’est subordonnée à la puissance spirituelle que dans la mesure où elle lui a été soumise par Dieu, c’est-à-dire en ce qui relève du salut des âmes ; dans ce domaine il vaut mieux obéir à la puissance spirituelle qu’à la puissance séculière. Mais en ce qui concerne le bien politique, il vaut mieux obéir à la puissance séculière qu’à la puissance spirituelle, selon ce qui est dit en Matthieu 22,21 : « Rendez à César ce qui est à César. » À moins que la puissance séculière ne soit jointe elle-même à la puissance spirituelle, comme cela se produit dans le cas du pape, qui possède l’éminence de l’une et l’autre puissance, spirituelle et séculière, ainsi qu’en a disposé celui qui est prêtre et roi : prêtre pour l’éternité, selon l’ordre de Melchisédech ; roi des rois et seigneur des seigneurs, dont la puissance ne sera jamais enlevée et le royaume jamais détruit dans les siècles des siècles[68].

Contrairement à saint Bonaventure, et même à saint Albert, ses contemporains, encore prisonniers de l’équivalence *ecclesia=christianitas* reçue du Haut Moyen Âge, avec la tentation permanente de hiérocratisme

ou, au contraire, de césaropapisme qu'elle entraîne[69], Thomas a une conception clairement dualiste des rapports de l'Église et de la société et il ne variera jamais sur ce sujet[70].

Weisheipl (p. 8), qui rappelle ce texte des *Sentences*, veut y lire aussi l'affirmation que le pouvoir temporel du pape n'est qu'un accident par rapport à sa mission spirituelle. C'est trop s'avancer, car Thomas ne va pas jusque-là ; s'il est toujours resté fidèle à cette intuition de jeunesse quant à la distinction des deux pouvoirs et à leur mutuelle subordination dans le domaine de leurs compétences respectives, il admet aussi sans discussion leur réunion de fait dans le pape et même la subordination des fins de la société politique à la fin dernière de l'Église[71]. Sans être toujours facile à interpréter, la pensée politique de Thomas n'est pas sans cohérence et on peut l'exposer sans pour autant considérer le *De regno* comme inauthentique (ainsi que le suggérait Eschmann non sans précaution). Weisheipl nous paraît plus heureux quand il suggère que la prise de position doctrinale se doublait chez lui d'une attitude personnelle qui lui a toujours fait opiniâtrement refuser les honneurs ecclésiastiques qui l'auraient immanquablement impliqué dans des affaires temporelles, qu'il s'agisse de l'abbatiat du Mont-Cassin[72], de l'archevêché de Naples[73] ou du cardinalat[74], et Tocco assure qu'il priait même pour que cela lui soit évité[75].

Le deuxième épisode éclairant pour la physionomie spirituelle de Thomas réside évidemment dans son choix de l'ordre dominicain. On ne peut faire que des conjectures sur les raisons de Thomas, mais il est facile de les avancer. La vie bénédictine au Cassin à cette époque n'était pas faite pour attirer beaucoup un jeune épris d'absolu, mais Thomas conservera toute sa vie une profonde estime pour l'idéal bénédictin. Dans son dernier écrit connu, qui est une lettre à Bernard Ayglier, l'abbé du Cassin en 1274, il retrouve spontanément son langage de jeune moine et s'y présente comme un « fils dévot toujours prêt à une prompte obéissance[76] ». Il est probable que sa connaissance de Grégoire le Grand, qui se distingue par une attention

particulière aux *Dialogues* (dont il ne suspectait évidemment pas l'authenticité[77]), s'origine à cette époque-là[78]. On peut en dire autant de l'habitude de lire régulièrement les *Collationes* de Cassien qu'il conservera toute sa vie[79]. Il est vrai que sur ce point il pouvait s'inspirer de l'exemple de saint Dominique qui « lisait et chérissait » ce livre, dont Jourdain de Saxe assure qu'il le fit parvenir à « un grand sommet de perfection[80] ».

Cependant, Thomas a sûrement perçu très tôt que son penchant pour l'étude serait mieux satisfait dans le nouvel Ordre et que, selon la théorie qu'il développera en sa maturité, s'il est bon de contempler les choses divines, il est encore meilleur de les contempler et de les transmettre[81]. À cela il faut ajouter, croyons-nous, un point rarement vu dans l'énumération de ses motifs possibles : son désir d'une vie pauvre. On a pu dire en une formule frappante : « Le refus du Mont-Cassin est, chez Thomas d'Aquin, l'exacte réplique du geste de François d'Assise[82] ». La vivacité et la profondeur évangélique avec lesquelles il défendra l'idéal de la pauvreté mendiante contre Guillaume de Saint-Amour pourrait bien trouver son point de départ dans cette période à peine antérieure d'une douzaine d'années :

> Dans toutes les choses que le Christ a accomplies ou souffertes durant sa vie mortelle, c'est surtout l'exemple de la croix vénérable qui s'offre à l'imitation des chrétiens […]. Or, parmi les marques distinctives de la croix apparaît une pauvreté absolue *(omnimoda paupertas)* ; on la voit dans les choses extérieures au fait qu'il fut même réduit à la nudité corporelle […]. C'est cette nudité de la croix que suivent les pauvres volontaires, et surtout ceux qui se privent des revenus de leurs biens […]. Il est donc clair ainsi que les ennemis de la pauvreté sont aussi les « ennemis de la croix du Christ » (Philippiens 3,18). Sages selon le monde, ils estiment que les possessions

> terrestres appartiennent à la perfection chrétienne et que leur rejet amoindrit cette perfection[83].

On peut enfin mettre en lumière un troisième trait à partir de l'obstination avec laquelle Thomas résista à la pression familiale. La placidité et la modération qu'on a coutume de lier à son génie sont des traits plus ou moins légendaires sur lesquels il faudra s'interroger. À les supposer réels, ils ne doivent en tout cas pas voiler le radicalisme dont il est capable. Ici encore l'homme mûr a théorisé les intuitions de l'adolescent :

> Quand les parents ne sont pas dans une situation telle qu'ils aient sérieusement besoin de l'assistance de leurs enfants, ceux-ci peuvent abandonner le service de leurs parents et entrer en religion, même contre leur défense. Passé l'âge de la puberté, quiconque est de condition libre a le droit de disposer de lui-même dans le choix d'un état de vie, surtout s'il s'agit du service de Dieu : il vaut mieux obéir au *Père des esprits* (Hébreux 12, 9) pour que nous vivions, qu'aux générateurs de notre chair[84].

Le frémissement qui parcourt cette fière déclaration nous renvoie directement à l'attitude du novice séquestré par les siens. C'est lui encore qui, parlant du droit des *pueri* (c'est-à-dire des adolescents) à entrer en religion, assure qu'ils peuvent le faire « même contre le gré de leurs parents[85], ajoutant ailleurs : « En ce domaine, les proches selon la chair sont plutôt des ennemis que des amis[86] ».

*

Il est grand dommage pour lui, mais plus encore pour nous, qu'on ne connaisse généralement de Thomas que ses écrits philosophiques ou théologiques les plus abstraits ; méconnaissance souvent encore aggravée

par des commentateurs plus soucieux de logique qu'il ne l'était lui-même. Celui qui part à la recherche de sa personnalité à travers ses écrits ne tarde pas à la découvrir sensiblement différente.

---

1. Il faut renvoyer d'emblée à A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et la conception de la Sacra Doctrina*, « Bibliothèque thomiste 58 », Paris 2006, p. 188-197, qui a eu le grand mérite de recueillir, peser et rassembler en un seul tableau ces multiples données, facilitant ainsi considérablement l'approche de cette question embrouillée. Nous aurons à revenir souvent à ce livre qui marque une date charnière dans notre connaissance de la vie et de l'œuvre de saint Thomas ; son apport nous a amené à revoir nombre de nos positions antérieures.

2. Ptolémée XXIII 10 : « Obiit autem L vitae suae ; alii vero dicunt XLVIII ».

3. Gui 39, p. 205 ; on peut toutefois se demander si Gui ne prend pas trop au sérieux les considérations mystiques de Tocco (qu'il utilise dans sa quatrième rédaction) pour qui, après sept années sabbatiques (7x7=49), Thomas serait enfin entré dans le repos éternel pour sa cinquantième année.

4. *Ystoria* 65, p. 395 ; *Histoire*, p. 128 (Tocco 65, p. 138).

5. Naples 83, p. 384 : « … frater Thomas qui in quatragesimo octavo anno finisse dicitur communiter dies suos… »

6. Oliva rejoint ainsi Tugwell, p. 201, qui retient lui aussi cette date (cf. C. VANSTEENKISTE, RLT 24, 1991, p. 11, qui souligne la difficulté de cette position). À défaut des textes rassemblés par Oliva, on peut voir dans Scandone, p. 8-9, les différentes données des sources ; cf. WN, p. 16, et la recherche toujours valable en ses conclusions, sinon en tous ses détails de P. MANDONNET, « Date de naissance de S. Thomas d'Aquin », RT 22 (1914) 652-664.

7. Nous n'avons pas à nous y attarder ; Scandone, p. 88-103, a fait le récit détaillé des tentatives en faveur de Naples, puis d'Aquino, et finalement la démonstration de Roccasecca, p. 103-110. Il aussi a confirmé ses conclusions quelque cinquante ans plus tard et tranché définitivement cette *vexata quaestio* : « Roccasecca, patria di san Tommaso d'Aquino », *Archivio Storico di Terra di Lavoro* 1 (1956) 33-176. De nombreux auteurs ont fait de nouvelles tentatives, mais on pourra s'arrêter à la solide étude de F. LEPORE, « Il paese natale di S. Tommaso d'Aquino », *Divinitas* 45 (2002) 313-324, qui, après avoir fait l'historique de ces argumentations plus ou moins spécieuses, conclut fermement dans le même sens que Scandone.

8. Cf. ici Scandone, « La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso », p. 42-46 ; WN, p. 10-12.

9. *Documenta* 9, p. 541 (cf. T. LECCISOTTI, *San Tommaso e Montecassino*, Montecassino, 1965, Table VIII) ; cf. *Documenta* 4, p. 535 : *vir nobilis*.

10. *Documenta* 1, p. 532 ; ces liens avec Frédéric II doivent être précisés : selon Kantorowicz, *Ergänzungsband*, p. 45, la famille d'Aquin était un des principaux appuis de l'empereur, mais on ne

peut en conclure que Thomas lui était lié par le sang ; on peut tout au plus établir des relations familiales par alliance, mais assez lointaines (*ibid*., p. 282, n° 35) ; cf. Weisheipl, p. 6.

11. Weisheipl, p. 6-7.

12. Scandone, p. 46-51 et 76 ss.

13. F. PELSTER, *I parenti*, p. 305 ; Kantorowicz soutient une opinion voisine : *Ergänzungsband*, p. 276, n° 14, et p. 282, n° 35.

14. *Ystoria* 37, p. 317 ; *Histoire*, p. 88 ; cf. *ibid*., p. 26 ; cette donnée, inconnue des historiens jusqu'à l'édition critique de l'*Ystoria*, infirme évidemment les suppositions de Scandone (p. 51-55), et d'autres à sa suite, sur les origines de Dame Théodora.

15. *Documenta* 5, p. 536-537 ; 10, p. 541 et 543 ; Scandone, p. 76-77.

16. Ptolémée XXII 20 ; Tocco 44, p. 118 ; Pelster, *I parenti*, p. 300-305 ; Mandonnet, *Novice*, p. 528-531 ; Kantorowicz, *Ergänzungsband*, p. 279, n° 25, a rassemblé les indications des sources qui le concernent.

17. *Ystoria* 44, p. 339 ; *Histoire*, p. 99-100 (Tocco 44, p. 118) ; cf. Naples 78, p. 375, où Barthélemy de Capoue fait allusion à cette persuasion qu'avait Thomas de l'injustice de l'exécution de son frère.

18. *Ystoria* 10, p. 217 ; *Histoire*, p. 36-37 (Tocco 9, p. 74).

19. *Ystoria* 47, p. 347 ; *Histoire*, p. 103-104 (Tocco 47, p. 120) ; cf. Naples 20 et 46, p. 291 et 326 ; Théodora, la jeune, nommément identifiée, obtint de l'abbé de Fossanova une main du corps de son oncle Thomas comme relique (cf. *Ystoria* 68, p. 208-210 ; *Histoire*, p. 132 ; Tocco 69, p. 142) ; cela cadre assez bien avec le portrait que Tocco trace d'elle comme étant une personne de grande piété (*Ystoria* 37, p. 318 ; *Histoire*, p. 88-90 ; Tocco 37, p. 111) ; cf. Scandone, p. 57-61.

20. *Ystoria* 37, p. 318 ; *Histoire*, p. 88-90 (texte absent de Tocco) ; 70, p. 211 ; *Histoire*, p. 135.

21. Naples 62, p. 350 ; cf. Scandone, p. 61-67.

22. Scandone, p. 67-69 ; WN, p. 15-16, qui optent pour un double mariage de Landolphe, pensent qu'Adélasie n'était qu'une demi-sœur de Thomas ; on ne croit plus qu'il y ait lieu de tenir cette hypothèse.

23. *Ystoria* 3, p. 197 ; *Histoire*, p. 27 (Tocco 2, p. 67).

24. *Ystoria* 2 et 5, p. 194-195 et 201 ; *Histoire*, p. 26 et 29 (Tocco 1 et 4, p. 66-67 et 69-70) ; Naples 76, p. 371. S'il fallait suivre Scandone, p. 77-79, et admettre avec lui que Jacques d'Aquin était un frère de Thomas, ce serait donc la deuxième tentative de Landolphe pour placer un de ses fils dans un riche bénéfice ecclésiastique ; nous savons en effet que ce Jacques avait été élu à la tête de la collégiale de Saint-Pierre de Canetto, avant que cette élection ne soit cassée pour irrégularité, cf. *Documenta*, 2 et 3, p. 532-535 (en date du 11 février 1217).

25. *Documenta* 4, p. 535-536 ; cf. T. Leccisotti, *S. Tommaso*, Table II.

26. *Ystoria* 6, p. 204 ; *Histoire*, p. 30-31 (Tocco 5, p. 70) : « l'abbé, clairvoyant […], fit venir messire Landolphe son père, et lui conseilla sagement d'envoyer Thomas étudier à Naples […]. Aussi les deux parents décident-ils de l'envoyer à Naples. » On remarquera au passage cette mention des deux parents ; par anticipation, elle explique quelque chose du rôle futur de Théodora. Pour un bref récit

des événements précédents : Leccisotti, *S. Tommaso*, p. 48 ss. ; cf. Id., « Il Dottore angelico a Montecassino », RFNS 32 (1940) 519-547, cf. p. 540.

27. Leccisotti, *S. Tommaso*, p. 34-47 et p. 18-25 ; cf. Id., *Il Dottore*, p. 533-540 et 523-528 ; la question a toutefois été réexaminée par U. Horst, *Wege in die Nachfolge Christi. Die Theologie des Ordenstandes nach Thomas von Aquin*, « Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N.F. 12 », Berlin, 2006, p. 115-127, 198 ss.

28. Leccisotti, *S. Tommaso*, p. 53 (*Il Dottore*, p. 543) ; Table VIII, reproduction du nécrologe qui mentionne la qualité première de moine du Mont-Cassin qui fut celle de Thomas.

29. On trouvera les documents originaux dans J.-L.-A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*, Paris, 1854-1859, t. II, 1, p. 450-453 ; IV, 1, p. 497-499 ; V, 1, p. 493-496, ou bien, plus récemment, dans F. Delle Donne, « *Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum*. Edizione e studio dei documenti relativi allo *Studium* di Napoli in età sveva », *Bullettino dell'istituto storico italiano per il medio evo* 111 (2009) 101-225, documents 1, 2 et 4, p. 164-175, pour ces points précis. Toujours valables, les travaux plus anciens de H. Denifle (notre bibliographie) peuvent être mis à jour par des recherches plus récentes rassemblées dans *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre, 1994, Spoleto, 1995, ainsi que dans *Le scienze alla corte di Federico II*, *Micrologus* 2, Turnhout, 1994. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, 2e éd., 1928, p. 124-126 ; Id., *Ergänzungsband*, Berlin, 1931, p. 51-52. E. Kantorowicz, *Œuvres*, *L'Empereur Frédéric II. Les Deux corps du roi*, Postface par A. Boureau, « Quarto », Paris, Gallimard, 2000 ; Weisheipl, p. 13-14 ; WN, p. 33-34.

30. Cf. R.-A. Gauthier, « Note sur les débuts (1225-1240) du 'premier averroïsme' », RSPT 66 (1982) 321-374, cf. p. 332-334.

31. En tenant compte des précisions apportées par Gauthier (note précédente), on peut encore utiliser J.-L.-A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*, Préface et introduction, p. dxix-dlv : « De l'influence de Frédéric II sur le mouvement scientifique et littéraire – Beaux arts » ; cf. Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, 21927, p. 272-298 : « Michael Scot » ; Id., *Studies in Medieval Culture*, Oxford, 1929, p. 124-147 : « Latin Literature under Frederick II » ; M. Grabmann, « Kaiser Friedrich II und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie », dans *Mittelalterliches Geistesleben* II, 1936, p. 103-137.

32. R.-A. Gauthier, « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique », RSPT 66 (1982) 3-55, pour la mention expresse du nom d'Aueroist (ou Aueneroist), cf. lignes 41 et 49, p. 29, lignes 56-57, p. 30, avec l'apparat.

33. R.-A. Gauthier, *Note sur les débuts*, p. 337-340, pour Robert ; p. 340-344, pour Guillaume ; Gauthier mentionne encore de nombreux autres auteurs de cette période.

34. *Ystoria* 6, p. 204 ; *Histoire*, p. 103 (Tocco 5, p. 70) ; Calo 4, p. 20 ; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* II, p. 124, avait proposé d'identifier Maître Martin avec Martin de Dacie, mais ce que l'on sait maintenant de ce dernier le situe à une date beaucoup plus tardive vers la fin du xiiie s., cf. J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, « BGPTMA 42/2 », Münster, 1967, p. 67-68 ; Gauthier, Léon., t. 1*1, p. 72*-73*.

35. Pierre d'Irlande a fait couler beaucoup d'encre jusqu'à nos jours ; si l'on néglige les travaux les plus anciens de Bäumker (1920), de Pelzer (1922) ou de M. B. Crowe (1963), qu'on trouvera en bibliographie, il faut renvoyer aux recherches de R.-A. GAUTHIER qui les complète et les met à jour (Léon., 1*, 1, 1989, p. 67*-68*) ; J. MCEVOY, « Maître Pierre d'Irlande, Professeur *in naturalibus* à l'Université de Naples », dans J. FOLLON et J. MCEVOY, éd., *Actualité de la pensée médiévale*, « Philosophes médiévaux 31 », Louvain-Paris, 1994, p. 147-158.

36. Gauthier, Léon., 1*, 1, p. 68*b, où l'on trouvera aussi le texte de Pierre dénonçant l'erreur d'Averroès.

37. A. OLIVA, « Frère Thomas d'Aquin, universitaire », dans *Université, Église, Culture*, p. 235-236, qui renvoie aux travaux de ces derniers protagonistes (notre bibliographie sous leurs noms).

38. Pour la fondation, elle est attestée par deux lettres de Grégoire IX à l'archevêque et au chapitre de Naples d'une part, et au peuple de la ville d'autre part, en date du 20 octobre 1231 (*Bullarium O.P*. I, p. 36-37) ; la tradition locale fait toutefois remonter à 1227 la première arrivée des frères avec Thomas Agni de Lentini ; cf. quelques indications à ce sujet dans Tugwell, p. 295, n. 39.

39. *Ystoria* 7, p. 207 ; 12, p. 224 ; *Histoire*, p. 31-32 et p. 39-40 (Tocco 6, p. 71 ; 11, p. 76) ; Barthélemy de Capoue : « Frater Iohannes de sancto Iuliano, antiquus frater valde, homo magne vite et humilitatis, qui dicebatur notorie dictum fratrem Thomam de Aquino recepisse in ordine Predicatorum » (Naples 76, p. 371).

40. Cf. A. REDIGONDA, art. « Agni, Tommaso », *Dizionario biografico degli Italiani* 1 (1960) 445-447.

41. *Ystoria* 7, p. 308 ; *Histoire*, p. 31-32 ; Gui 5, p. 171 ; cf. Mandonnet, *Novice*, p. 372-375.

42. Tugwell, p. 204, penche plutôt pour 1242 ou 1243 ; ce qui situerait l'entrée de Thomas à 16 ou 17 ans ; en soi ce n'est pas invraisemblable, mais cela nous semble moins bien cadrer avec l'ensemble des autres données.

43. Dans notre article du *Dictionnaire de Spiritualité* (col. 721), et à la suite de Mandonnet, Leccisotti, WN, Weisheipl, etc., nous avions fixé au 24 décembre 1243 la date de la mort de Landolphe d'Aquin. Or ceci n'a aucun fondement dans les sources manuscrites ; on ne trouve cette précision que dans une édition imprimée tardive (Venise, 1588) et on ne comprendrait pas que Tocco l'ait omise. Étant donné que, dans les événements suivants, Dame Théodora passe brusquement au premier plan (*Ystoria* 8-9, p. 105-109 ; *Histoire,* p. 33-35 ; Tocco 7-8, p. 71-73), Mandonnet en avait logiquement déduit que Landolphe n'était plus de ce monde (*Novice*, p. 387-390). Pourtant le témoignage de Barthélemy de Capoue (Naples 76, p. 372) suppose que le père de Thomas est encore vivant à l'époque de sa prise d'habit et c'est bien lui que redoutent les dominicains de Naples quand ils éloignent Thomas. Lors de la résidence forcée à Roccasecca, c'est encore le père qui entreprend de forcer son fils à changer d'habit ; c'est lui enfin qui, vaincu par la prière de sa femme, le libérera. Tocco reconnaît implicitement cela dans son témoignage au procès de canonisation : « tandem victi *parentes* et fratres sui ejus [Thomae] constantia restituerunt ipsum ordini » (Naples 62, p. 351). Il est donc préférable ici de suivre la reconstruction de Scandone (p. 50-51), suivi par Laurent (*Documenta* 9, p. 541) et Tugwell (p. 297, n. 54), et d'admettre que le 24 décembre de la mort de Landolphe fut plutôt celui de l'année 1245, ou plus tard. Pourquoi n'a-t-il pas pris lui-même la direction des opérations dans la capture de Thomas ? On peut conjecturer que la situation troublée de l'époque ne

lui permettait guère de laisser ses châteaux sans surveillance, mais on peut aussi rappeler que Théodora savait prendre ses responsabilités (cf. ci-dessus note 26).

44. *Bullarium O.P.* I, p. 74-75, en date du 15 mai 1235 ; autres exemples dans les *Vitae Fratrum*, cf. Tugwell, p. 297, n. 53.

45. Jean de Wildeshausen qui, après avoir été provincial de Hongrie, puis de Lombardie, fut maître de l'Ordre de 1241 à 1252 ; mort à Strasbourg le 3/4 novembre 1252, cf. Th. Käppeli, *Scriptores* III, p. 47-48.

46. Tocco (*Ystoria* 8-9, p. 105-109) ; *Histoire*, p. 33-35 (Tocco 7-8, p. 71-73), qui se fait ici l'écho de la tradition familiale des d'Aquin, essaie de persuader ses lecteurs de la pureté d'intention de Dame Théodora, qui voulait seulement embrasser son fils et le conforter dans son propos, mais l'issue de la poursuite rend cela peu probable.

47. Pour la présence de Frédéric II à cette époque dans la région d'Acquapendente, cf. Scandone, p. 14 ; Mandonnet, *Novice*, 1924, p. 535-547 ; 1925, p. 3-24. À l'inverse de Tugwell (p. 297, n. 55), nous croyons peu vraisemblable que la famille ait attendu un an, et peut-être plus, pour réagir à la prise d'habit de Thomas.

48. Ptolémée XXII 20 ; cf. A. HUILLARD-BREHOLLES, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Frédéric II*, Paris, 1865, p. 39-40.

49. Outre l'ouvrage d'Huillard-Bréholles cité à la note précédente, cf. à son sujet Ch. H. HASKINS, *Studies in Mediaeval Culture*, p. 133-134.

50. C'est l'hypothèse de Mandonnet, *Novice*, 1925, p. 222-236, suivi par Weisheipl, p. 31-32 ; Le Brun-Gouanvic, p. 108, qui la discute, incline aussi à penser que Montesangiovanni pourrait être le lieu final de la détention de Thomas, et non Roccasecca ; étant donné ce que nous savons de la suite des événements, cela paraît difficile à soutenir.

51. *Ystoria* 9, p. 108-109 ; *Histoire*, p. 34-35 (Tocco 8, p. 73).

52. Selon Cantimpré I 20, p. 67-68, Jean le Teutonique se serait plaint directement à Frédéric II.

53. Contrairement à ce que laisse entendre la description romancée de Cantimpré I 20.

54. *Ystoria* 12, p. 114-115 ; *Histoire*, p. 39-40 (Tocco 11, p. 76).

55. *Ystoria* 10, p. 110-111 ; *Histoire*, p. 36-37 (Tocco 9, p. 74) ; les termes employés sont à prendre au sens fort, et Calo glose à peine lorsqu'il écrit : « *totam* bibliam legit… et textum sentenciarum *memorie commendavit* » (*Vita* n° 6, p. 23, variante n. 1).

56. Léon. t. 43 (1976), p. 388.

57. Léon., t. 1*, 1 (1989), p. 56*-64*.

58. Ptolémée XXII 21 ; *Ystoria* 12, p. 115 ; *Histoire*, p. 39-40 (Tocco 11, p. 77), mais Tocco contredit là sa déposition au procès de canonisation (Naples 62, p. 351) : « parentes et fratres […] *restituerunt* ipsum ordini » ; Tugwell, p. 207, semble accorder quelque crédit à cette histoire.

59. Outre Tocco (ci-dessus note 47), Frachet IV 17,3 : *dimiserunt eum* ; Cantimpré I 20 : *fratres fratrem solverunt*.

60. Il serait ainsi resté détenu pendant quinze mois environ, peut-être plus selon certains : *fere per duos annos* (*Ystoria* 12, p. 115 ; *Histoire*, p. 40 ; Tocco 11, p. 76) ; *plus quam per annum* (Barthélemy

de Capoue : Naples 76, p. 372) ; *annis duobus vel tribus* (Cantimpré I 20).

61. *Ystoria* 42, p. 173 ; *Histoire*, p. 96 (Tocco 42, p. 115-116) ; l'*Ystoria* est ici plus complète ; on peut aussi remarquer avec Le Brun-Gouanvic que c'est dans ce contexte que le pape offre à Thomas l'archevêché de Naples, espérant ainsi allier plus étroitement les d'Aquin à la famille d'Anjou.

62. *Ystoria* 37, p. 166 ; *Histoire*, p. 89 (Tocco 37, p. 111) ; Naples 79, p. 376-378.

63. *Ystoria* 56, p. 192-193 ; *Histoire*, p. 115 (Tocco 56, p. 129-130).

64. Naples 15 et 8, p. 286 et 276.

65. *Documenta* 25-27, p. 575-579 ; sur le mode humoristique, mais de façon pénétrante, ce lien de Thomas aux siens a été bien mis en valeur par E. A. SYNAN, « Aquinas and his Age », dans A. PAREL, ed., *Calgary Aquinas Studies*, Toronto, 1978, p. 1-25, cf. p. 10-14.

66. Renvoyons ici au savant et passionnant article de E. A. SYNAN, « St. Thomas Aquinas and the Profession of Arms », MS 50 (1988) 404-437.

67. *Ystoria* 4-6, p. 98-103 ; *Histoire*, p. 27-31 (Tocco 3-5, p. 68-70).

68. *Sentences* II, *dist*. 44, *expositio textus*, sol. 4.

69. Cf. les textes cités par Eschmann, p. 192-193.

70. Outre Eschmann et Boyle (cf. n. 57), L. P. FITZGERALD, « St. Thomas Aquinas and the Two Powers », *Angelicum* 56 (1979) 515-556, est lui aussi très ferme quant à la cohérence de la pensée de Thomas sur ce point tout au long de sa carrière et quant à l'authenticité du *De regno*. L'apport décisif est celui de l'édition critique de l'opuscule dans l'*Introduction* de la Léonine (t. 42, p. 421-424) ; quant à la doctrine elle-même, renvoyons à F. DAGUET, « Saint Thomas et les deux pouvoirs », RT 102 (2002) 531-568 ; ID., *Du politique chez Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste 64 », Paris, 2015, qui reprend cet article (p. 127-158) dans un ouvrage d'ensemble très éclairant sur la pensée de Thomas. Nous aurons à revenir sur les travaux de B. MONTAGNES, « Les activités séculières et le mépris du monde chez S. Thomas d'Aquin. Les emplois du qualificatif '*saecularis*' », RSPT 55 (1971) 231-249.

71. Cf. aussi le *De Regno* II 3 (anciennement I 14), Léon. t. 42, p. 465-467.

72. Cantimpré I 20 ; Ptolémée XXIII 21 ; WN, p. 72-73.

73. *Ystoria* 42, p. 173 ; *Histoire*, p. 96 (Tocco 42, p. 116).

74. *Ystoria* 63, p. 204 ; *Histoire*, p. 126-127 (Tocco 63, p. 137) ; Naples 78, p. 375.

75. *Ystoria* 32, p. 160 ; *Histoire*, p. 83 (Tocco 32, p. 107).

76. « Reuerendo in Christo patri Domino Bernardo […] frater Thomas de Aquino *suus deuotus filius* se fatetur ubique *ad obedientiam promtum* » (!) ; on peut lire ce texte dans l'édition qu'en a faite A. DONDAINE, soit dans Léon., t. 42, p. 413-415, soit dans le travail préparatoire qu'il avait publié pour le septième centenaire : « La lettre de saint Thomas à l'abbé du Montcassin », dans *Commemorative Studies* I, p. 87-108. Si l'on ne songe plus aujourd'hui à considérer cette pièce comme autographe, son authenticité ne fait plus aucun doute ; on en trouvera une traduction dans THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Romains suivi de Lettre à Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin*, trad. et tables par J.-É. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Paris, 1999, p. 531-533.

77. On sait que la contestation de l'authenticité grégorienne des *Dialogues* n'a guère cessé depuis la Renaissance ; elle a refait surface avec force après la publication de F. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, « Studies in the History of Christian Thought 37 », 2 t., Leiden, 1987 ; en sens inverse : P. MEYVAERT, « The Enigma of Gregory the Great's 'Dialogues'. À Response to Francis Clark », *Journal of Ecclesiastical History* 30 (1988) 335-381.

78. E. PORTALUPI, « Gregorio Magno nell'*Index Thomisticus* », BPM 31 (1989) 112-146 ; bien qu'il se défende de vouloir tirer des conclusions, l'auteur doit pourtant constater que les 2470 occurrences de Grégoire dans les œuvres de Thomas font de lui « una delle fonti patristiche privilegiate nella produzione di Tommaso » (p. 127) ; il fait une autre remarque qui n'est pas sans signification : « un certo peso riveste il nostro autore negli scritti in difesa della vita religiosa » (*ibid.*) ; cf. aussi *Studi sulla presenza di Gregorio Magno in Tommaso d'Aquino*, « Dokimion 10 », Fribourg, 1991, où le même auteur étudie plus en détail l'utilisation de Grégoire par Thomas dans les Questions *De veritate* et *De malo* ; L. J. ELDERS, « La présence de saint Grégoire le Grand dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin », NV 86/2 (2011) 155-180.

79. *Ystoria* 22, p. 144 ; *Histoire*, p. 65 (Tocco 21, p. 95) ; au-delà de ces deux points particuliers, il est probable que Thomas reçut au Mont-Cassin une formation de base tout à fait sérieuse (cf. Leccisotti, *S. Tommaso*, p. 26-33) ; Ptolémée XXII 20 assure : « in logicalibus et naturalibus optime profecit ». Il n'est pas impossible qu'il y ait bénéficié de l'enseignement du moine Érasme, que l'on retrouve en 1240 à l'Université de Naples (cf. T. LECCISOTTI, « Magister Erasmus », BISIAM 47 (1932) 209-216) ; C. Le Brun-Gouanvic (*Ystoria*, p. 102, note 3) suggère qu'il pourrait même y avoir une relation entre le départ de Thomas pour étudier à Naples et la présence d'Érasme à l'Université.

80. JOURDAIN DE SAXE, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, « MOPH 16 », Rome, 1935, n° 13, p. 32 (trad. M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique et ses frères*, Paris, 1967, p. 55).

81. ST IIa IIae q. 188 a. 6 ; cf. ST IIIa q. 40 a. 1 ad 2 et a. 2.

82. M.-D. CHENU, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, « Maîtres spirituels 17 », Paris, 1959, p. 11 ; la chose a été très bien vue et solidement documentée par U. HORST, « Was hat Thomas von Aquin veranlasst, in den Predigerorden einzutreten ? », *Archa Verbi* 6 (2009) 102-120.

83. *Contra Retrahentes* 15, 5 (trad. Torrell, *La perfection*, p. 823-825) ; nous reviendrons sur ce sujet un peu plus loin, mais aussi bizarre que cela paraisse, Guillaume de Saint-Amour faisait bel et bien l'apologie de la richesse pour le clergé, cf. M.-M. DUFEIL, *Saint Thomas et l'histoire*, « Senefiance 29 », Aix-en-Provence, 1991, p. 445-456 : « Un universitaire réactionnaire vers 1250 : Guillaume de Saint-Amour » ; renvoyons provisoirement à ces quelques pages en attendant de revenir aux travaux plus considérables dont elles sont l'écho.

84. ST IIa IIae q.189 a.6.

85. *Quodlibet* IV q. 12 a. 1 [23] : *etiam invitis parentibus*.

86. *Contra Retrahentes* 9, 16 (trad. Torrell, *La Perfection*, p. 779 ; Léon., t. 41, p. C 57 : *Propinqui autem carnis in hoc proposito amici non sunt, sed potius inimici*. Il suffit d'être averti de ce type de notations personnelles pour en retrouver ailleurs de semblables, ainsi dans les fragments du *Super Matthaeum* édités par J.-P. RENARD (RTAM 50, 1983, p. 179, lignes 754-756) : *si aliquis propter introitum religionis sustinet plura dampna a parentibus, consilium est ut non pretermittat quod*

melius est. – H.-D. SAFFREY, « Un panégyrique inédit de S. Thomas d'Aquin par Josse Clichtove », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 559-553 (cf. p. 540), signale un bien curieux détail qui a toutes les allures d'une involontaire confidence personnelle : reproduisant une citation où S. Jérôme recommande de fouler aux pieds si nécessaire son propre père *(per calcatum perge patrem)*, Thomas ajoute de son cru : *per calcatam perge matrem* (ST IIa IIae q. 101 a. 4).

II

Disciple d’Albert le grand

(Paris et Cologne 1245/46-1251/52)

Thomas fut rendu à l'ordre dominicain par sa famille durant l'été 1245. Si, comme il est vraisemblable, la déposition de Frédéric II par Innocent IV a joué un rôle dans cette décision, ce serait donc plutôt après le 17 juillet 1245. La famille d'Aquin, en partie détachée de l'empereur et en gage de sa bonne volonté à l'égard de l'Église, aurait alors relâché Thomas[1].

Peu rassurés malgré cette heureuse issue, les dominicains de Naples ne jugèrent pas sûr de garder auprès d'eux leur nouvelle recrue et l'envoyèrent à Rome, *ad capitulum generale*, où l'on pourvoirait à son avenir en le dirigeant vers quelque université pour ses études[2]. En réalité, aucun chapitre ne s'est tenu à Rome cette année-là et il faut comprendre que Thomas est envoyé dans cette ville où se trouvait le maître de l'Ordre, Jean le Teutonique, lui-même sur le point de partir pour Paris, où devait se tenir, à Pentecôte, le chapitre général de 1246. De fait, Tocco continue en précisant qu'il « accueillit Thomas comme un fils très cher dans le Christ, l'envoyant d'abord à Paris, puis à Cologne, où florissait un *studium generale* sous la direction de frère Albert, maître en théologie, et réputé savant en tous les domaines du savoir[3] ». Ce voyage en compagnie du maître de l'Ordre permet donc situer l'arrivée de Thomas à Paris dès la fin de 1245 et, au plus tard, avant Pentecôte 1246.

À Paris (1245/46-1248)

Les historiens ont longtemps hésité sur la réalité du séjour de Thomas à Paris après qu'il eut été rendu à l'Ordre par sa famille. Nos plus anciennes sources, Frachet et Cantimpré, sont pourtant très claires : il fut envoyé à Paris par le maître de l'Ordre[4], et Tocco distingue bien deux étapes : *duxit eum Parisius et deinde Coloniam*[5]. À sa suite, Bernard Gui et Pierre Calo mentionnent également ce voyage à Paris, puis à Cologne, alors que Ptolémée de Lucques dit seulement qu'il se rendit d'Italie à Cologne[6]. Après un minutieux inventaire des sources, Walz-Novarina concluent que *le voyage* à Paris en compagnie de Jean le Teutonique « sans être certain peut être considéré comme probable », mais ils étaient plus réservés sur la question des *études* à Paris : « Les sources historiques ne fournissent […] pas la preuve que Thomas ait été étudiant à Paris[7] ».

À cette opinion se rangent de grands érudits (Denifle, De Groot, Pelster, Eschman), mais bien d'autres (Mandonnet, Grabmann, Chenu, Glorieux) observent que le passage par Paris n'aurait eu aucun sens si Thomas n'avait pas dû y faire des études. Ils font surtout remarquer que le *studium generale* de Cologne ne fonctionna pas avant 1248, date de son ouverture par Albert à son retour dans cette ville[8]. Jusqu'à cette date, le nouveau frère dominicain y aurait perdu son temps. De fait, ce séjour à Paris qui aurait pu ne rester qu'une hypothèse est présenté aujourd'hui comme une certitude par les historiens qui s'en sont occupés[9], car de récents travaux ont apporté des arguments décisifs.

La plus convaincante de ces raisons relève de la critique interne ; elle a été avancée par R.-A. Gauthier[10] qui souligne que l'œuvre de Thomas, et spécialement son Commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, porte des traces profondes des idées en cours à Paris entre 1240 et 1250. Cela se remarque à trois indices différents : 1. Thomas cite souvent de mémoire le texte de l'*Ethica vetus*, la plus ancienne traduction, qui était alors seule en usage (il semble ne pas y avoir de réminiscence de l'*Ethica nova* dans son

œuvre). 2. Son commentaire « témoigne d’une bonne connaissance de l’exégèse que les maîtres ès arts de Paris avaient donnée de ces traductions » anciennes d’Aristote. Thomas en est si « profondément imprégné » qu’il continue à reproduire leurs interprétations fautives même après qu’Albert lui aura fourni les bonnes explications[11]. 3. Ce n’est pas à Naples (1239-1243) que Thomas a pu se pénétrer de ces connaissances, car l’enseignement de l’*Éthique* n’y est pas encore attesté, alors qu’il est florissant à Paris entre 1240 et 1250, et il est peu vraisemblable qu’il soit revenu par la suite à un commentaire de l’*Ethica vetus* alors qu’il avait déjà été initié par Albert à la *translatio lincolniensis.* Après 1250, en effet, ces commentaires de l’*Ethica vetus* étaient périmés et cessèrent d’être diffusés.

Pour toutes ces raisons, les études de Thomas à Paris représentent plus qu’une probabilité, mais Gauthier fait un pas de plus en assurant que ce n’est pas encore la théologie qu’il étudie avec Albert à cette époque-là ; il fréquente plutôt la faculté des arts que la faculté de théologie, et il complète ainsi l’initiation qu’il avait reçue à Naples entre 14 et 18 ans. Gauthier se hasarde même à avancer le nom de deux de ses maîtres possibles : Alexandre – qui pourrait être celui d’après lequel a été rédigée une *Sentencia super novam et veterem ethicam* mentionnée dans un catalogue de 1338[12] –, et Arnoul de Provence, dont l’introduction à la philosophie trahit l’intérêt pour les questions morales. En faveur de cette hypothèse, on pourrait ajouter que les relations entre Thomas et les artiens se manifesteront à plus d’une reprise par la suite ; elles sont peut-être une persistance des relations nouées à ce moment-là.

Weisheipl se rallie aux conclusions de Gauthier concernant l’existence du séjour d’études à Paris, mais il s’écarte de lui quand ce dernier voit en Thomas un étudiant de la faculté des arts. Normalement les religieux étudiaient dans leur couvent, rappelle Weisheipl, et selon les constitutions de l’Ordre ils ne pouvaient sans dispense fréquenter les cours à l’extérieur, Thomas aurait donc acquis le savoir dont il témoigne par son étude privée[13].

La chose est certes possible, mais on se demande si Weisheipl tient ici compte de toutes les données en présence.

En un texte qui date sans doute de 1220, les Constitutions dominicaines primitives reprenaient, en effet, l'antique interdiction faite aux clercs de « ne pas étudier dans les livres des païens », et la précisaient même en étendant cette interdiction aux philosophes et aux artiens. Toutefois, ce même texte prévoyait que les autorités de l'Ordre pouvaient dispenser de cette interdiction[14]. Il est donc pensable que Thomas ait effectivement obtenu cette dispense, puisque c'est justement une des particularités de l'ordre dominicain d'accorder, pour des raisons d'études, des dispenses de différents points d'obligation[15]. Dans le cas d'un sujet doué comme Thomas, elle est pour le moins vraisemblable. Mais il n'est pas impossible non plus, ainsi que le suggère L. J. Bataillon, que des religieux qualifiés ou des maîtres séculiers amis aient pu enseigner les arts à leurs confrères au couvent même. Cet enseignement était indispensable pour aborder l'étude de la théologie, mais on ignore encore comment il était dispensé aux mendiants[16].

Pour le jeune Thomas, il faut en outre tenir compte du temps trop court dont nous disposons pour lui faire suivre un cycle d'études complet. Selon toute vraisemblance, il a quitté le Cassin avec une bonne formation de base, mais les quatre ou cinq ans de Naples (1239-1244) ne lui ont peut-être pas suffi pour terminer le cycle des arts (il fallait normalement six ou sept ans pour cela[17]) ; il faut alors admettre avec Gauthier qu'il a achevé sa philosophie à Paris ou tout au moins qu'il y aura suivi certains cours, car le niveau y était sans doute supérieur à celui de Naples. Mais il faut ajouter aussitôt que, simultanément, il a aussi commencé sa théologie. Il fallait en effet compter au moins cinq ans d'études pour obtenir le baccalauréat qui lui permettrait d'enseigner en qualité de théologien. Si Thomas commente les *Sentences* dès 1252/1253, il faut situer son enseignement sur Isaïe en 1251/1252, ou une année plus tard. Ce qui raccourcit d'autant les cinq

années de théologie normalement prévues. La solution s’impose d’elle-même : le séjour d’études à Paris a été une époque de formation mixte où les supérieurs de Thomas, conscients de ses dons intellectuels, lui ont permis de commencer sa théologie tout en achevant sa formation en philosophie.

À l’appui de ce raisonnement de Gauthier, on a cru un temps pouvoir formuler des arguments convergents de critique externe. Ils ont été mis en avant par Paul Simon dans les *Prolegomena* à son édition du *Super Dionysium De divinis nominibus* d’Albert le Grand[18]. Ce texte nous a été transmis, conjointement avec d’autres commentaires dionysiens d’Albert, dans un manuscrit de Naples (*Bibl. Naz*. I. B. 54)[19], dont une des singularités est d’avoir été écrit par Thomas lui-même, qui a servi pendant quelques années de secrétaire bénévole à saint Albert. Or le texte du premier commentaire contenu dans ce volume, sur le *De caelesti hierarchia*, et lui seulement, présenterait à son tour cette particularité d’être divisé en pièces *(peciae).*

Pour qui ne serait pas familiarisé avec les techniques de fabrication du livre universitaire avant l’invention de l’imprimerie, il faut savoir que les pièces sont les cahiers séparés d’un volume manuscrit, confectionné sous le contrôle de l’université, dénommé *exemplar*. Déposé chez un stationnaire (libraire), cet exemplar était loué pièce par pièce au prix établi par l’université. On pouvait ainsi confier ces pièces séparément à divers copistes sans avoir besoin d’immobiliser la totalité du livre, et cette particularité rendait possible le travail simultané de plusieurs copistes travaillant à la reproduction de plusieurs manuscrits[20].

Cet usage était déjà en vigueur à Paris, où il y avait une forte demande scolaire, avant 1250, mais à cette même époque, il était inconnu à Cologne dont l’université n’était pas encore fondée. Selon Simon, suivi par Shooner[21], la manière dont les pièces sont identifiées (par une inscription en grosses lettres dans la marge supérieure du premier feuillet de chacune) est

d'ailleurs typiquement parisienne. Ce qu'aurait fait le jeune Thomas au service d'Albert aurait donc été de préparer l'édition du Commentaire de ce dernier en vue de sa reproduction selon ce système ; ce qui revenait à dire qu'il en était le premier praticien.

Cette dernière conclusion a paru excessive à Leonard Boyle. Sans remettre en cause le caractère autographe du texte ni sa copie durant ce premier séjour parisien, il doutait fortement que le texte copié par Thomas ait pu servir d'*exemplar* (modèle à reproduire) destiné à la diffusion universitaire. Selon lui, non seulement l'écriture singulière du jeune religieux, mais une série d'autres arguments s'y opposeraient. Si son texte est divisé en pièces, c'est qu'il a copié un manuscrit qui se présentait déjà ainsi ; il ne serait donc que le premier témoin connu de ce système, mais non pas son premier praticien[22].

Laissons pour l'instant ces mises au point érudites ; si nous revenons à la proposition de P. Simon de voir dans ce travail du jeune Thomas une preuve de son séjour prolongé à Paris, il faut dire nettement qu'elle n'a aucune validité. Adriano Oliva a découvert de nouveaux éléments qui empêchent de le suivre dans son argumentation. En effet, l'édition critique d'Albert par P. Simon lui-même ne permet pas d'établir qu'il s'agissait d'un manuscrit à pièces au sens spécifique du terme : *exemplar-pecia*. L'abréviation du mot *pecia* qu'on y rencontre parfois doit donc être entendue au sens générique du terme : cahier. Cette référence à l'origine parisienne de cette manière de faire doit donc être abandonnée ainsi que sa valeur de preuve supposée. On ne peut donc pas en faire un argument de critique externe en faveur de la composition par Albert de son Commentaire du *De caelesti hierarchia* alors qu'il était encore à Paris. Plus encore, l'examen codicologique par Adriano Oliva du support matériel utilisé pour le manuscrit conservé à Naples, lui permet d'affirmer que « Thomas d'Aquin a “transcrit” ou “écrit” les commentaires d'Albert à Denys sur du parchemin préparé dans un même lieu », à savoir Cologne. De plus, Oliva

rapporte une « découverte exceptionnelle » de Maria Burger qui confirme indépendamment le résultat de son examen : « [Elle] a trouvé dans la bibliothèque de la cathédrale de Cologne le manuscrit des œuvres de Denys dont Thomas s'est servi pour aider Albert dans la rédaction de son commentaire. Ce manuscrit, qui appartenait à la bibliothèque du chapitre de la cathédrale déjà avant le XIIIe siècle a été utilisé par Thomas aussi dans la partie qui contient la *Hiérarchie céleste* [c'est-à-dire la partie supposée rédigée à Paris][23] ».

La conclusion s'impose : si Thomas a bien recopié de sa main ce cours d'Albert, ce n'est pas à Paris qu'il l'a fait, mais à Cologne, après 1248.

Les découvertes d'Oliva vont au-delà de cette simple constatation ; elles permettent également de rectifier sensiblement les dates et les lieux des activités de Thomas à cette époque de sa vie. À titre de résumé et de confirmatur de notre paragraphe précédent, il sera donc précieux de rappeler l'accord que leur a donné un critique respecté entre tous : « Parmi les différentes approches utilisées par l'auteur [Oliva], il faut notamment mentionner une expertise minutieuse de type codicologique sur l'origine du parchemin utilisé dans les autographes de Thomas. Cette étude, tout à fait nouvelle, a permis d'établir désormais de façon très solide que, si c'est entièrement à Cologne que Thomas a suivi le cours d'Albert sur Denys, c'est une fois nommé à Paris qu'il a rempli le rôle de bachelier biblique en y donnant ses cours sur Isaïe et Jérémie et qu'il a ensuite enseigné les *Sentences*, et ce dans l'ordre des livres du Lombard, en 1253 (plus probablement qu'en 1254) et l'année suivante[24] ».

C'est ce calendrier là que nous suivrons désormais.

On peut donc résumer ainsi ce que nous savons sur ces premières années dominicaines. À l'automne 1245, Thomas se met en route pour Paris dans la suite de Jean le Teutonique. Il y passe les années 1246-1247 et la première partie de 1248, ce qui fait trois années scolaires. Il n'est pas exclu, mais il n'est pas sûr du tout, que la première d'entre elles ait été l'année de

noviciat que Thomas n'avait pas encore pu faire depuis sa prise d'habit en avril 1244. Cette suggestion de Weisheipl est contrebattue par la proposition de Tugwell qui pense que Thomas a pu accomplir son noviciat et sa profession avant son enlèvement par sa famille. De fait, la durée du noviciat à cette époque n'était pas rigidement fixée ; souvent réduite à six mois, elle était même parfois ignorée et les frères pouvaient faire profession dès leur prise d'habit[25].

Quant aux deux années suivantes, nous ne savons rien de précis, Thomas a pu y étudier les arts, soit en faculté soit au couvent, mais rien n'empêche qu'il ait suivi en même temps à Saint-Jacques certains cours de théologie avec Albert. En 1248, il part pour Cologne en compagnie d'Albert auprès de qui il va continuer son étude de la théologie et son travail d'assistant.

À Cologne (1248-1251/52)

À l'inverse de celui de Paris, le séjour de Thomas à Cologne n'a jamais été mis en doute, car il est bien attesté par les sources. Le seul problème concerne sa durée. On sait qu'il va s'étendre jusqu'en 1251/52, mais les auteurs qui souhaitaient éliminer le séjour à Paris, le faisaient commencer dès 1246 (oubliant qu'Albert ne se trouvait pas encore à Cologne). Après le calendrier que nous venons de proposer, il n'y a plus aucune difficulté.

Le 7 juin 1248 (Pentecôte), le chapitre général des dominicains réuni à Paris décide la création d'un *studium generale* à Cologne[26]. Dans cette ville, où existait déjà un couvent dominicain fondé en 1221/22 par le frère Henri, compagnon de Jourdain de Saxe, le successeur immédiat de saint Dominique[27], c'est donc Albert, dont la réputation est déjà grande, qui est chargé d'enseigner[28]. Il y part dès la fin de l'année scolaire à Paris, où les maîtres cessaient leurs leçons le 29 juin, et emmène Thomas avec lui pour commencer la nouvelle année à l'automne, c'est-à-dire, s'il a gardé l'usage

de Paris, le 14 septembre, fête de l’Exaltation de la Sainte Croix[29]. Ils sont déjà là-bas pour l’Assomption et il est fort possible que Thomas ait assisté à la pose de la première pierre de la cathédrale qui eut lieu ce jour-là. Albert parle dans un de ses livres des travaux de terrassement entrepris à cette occasion et qui ont permis de mettre à jour de superbes mosaïques anciennes[30].

Ce séjour à Cologne constitue une étape décisive dans la vie de Thomas. Selon toute probabilité, c’est l’époque de son ordination sacerdotale, mais à ce sujet nous ne savons rien de précis. Par contre, nous pouvons supposer qu’Albert a exercé sur lui une grande influence. Durant ces quatre années, âgé de 23 à 27 ans, Thomas a pu s’imprégner profondément de la pensée d’Albert, pour le compte de qui il a assumé la mise au net de ses notes de cours sur la *Hiérarchie céleste* et sur les *Noms divins* du Pseudo-Denys, ainsi que sur l’*Éthique à Nicomaque* d’Aristote. Travail considérable que Gauthier après Pelzer estime être le tiers de ses heures de travail à cette époque-là[31].

On n’a jamais contesté que Thomas ait suivi les cours d’Albert sur les *Noms divins*, mais on s’est étonné que, déjà théologien, il ait pu suivre des cours sur l’*Éthique* qui appartenaient normalement au cursus de philosophie. Après les investigations de Gauthier, qui a relevé dans le propre Commentaire de Thomas sur l’*Éthique* quelque 350 passages dans lesquels « l’influence d’Albert est évidente », on ne peut plus douter des assertions des anciens biographes. Ces réminiscences ne renvoient pas au commentaire rédigé plus tard par Albert, alors que Thomas n’était plus son élève, mais bien à ce cours plus ancien dont Thomas témoigne d’« une connaissance approfondie (la masse de ses souvenirs en est la preuve), mais lointaine (le nombre de ses oublis le montre) ».

S’il semble bien qu’Albert ne se soit pas soucié de suivre la production théologique ultérieure de Thomas, on sait avec certitude que celui-ci, au contraire, a continué de prêter attention aux publications de son ancien

maître, jusqu'à faire mettre sur fiches son Commentaire sur l'*Éthique* afin de s'y retrouver plus aisément. C'est ce travail qui a donné l'ouvrage connu sous le nom de *Tabula libri Ethicorum*, qui se présente comme un lexique dont les définitions sont le plus souvent des citations à peu près littérales d'Albert. Gauthier, qui a étudié de près cet ouvrage et en a fait l'édition, suggère que Thomas aurait pu en entreprendre la composition au moment où il allait lui-même mettre en chantier la *Secunda Pars* de la *Somme*. S'il a laissé ce travail inachevé, ce pourrait être du fait que sa maturité (il n'allait pas tarder à mettre en train son propre Commentaire de l'*Éthique*) lui aurait permis de s'apercevoir des imperfections de l'œuvre de son ancien maître[32].

Diverses anecdotes datent de cette période de Cologne ; on ne peut les ignorer complètement, car même si elles n'étaient pas historiques, elles diraient du moins comment Thomas était perçu par ses contemporains, comme celle du « bœuf muet de Sicile ». On imagine que c'est la taciturnité de Thomas qui lui avait valu ce surnom, mais il sut à l'occasion montrer qu'il était capable de s'exprimer comme un maître. C'est alors qu'Albert aurait prophétiquement déclaré : « Nous l'appelons le bœuf muet, mais il fera retentir par sa doctrine un tel mugissement qu'il se répercutera dans le monde entier[33] ». Il est difficile d'éviter cette historiette quand il est question de Thomas, mais il faut peut-être ajouter que le surnom était moins péjoratif qu'on ne le pense. Un vieux légendier qui met en scène la mère de Raynald, son compagnon dont nous reparlerons, en donne probablement la raison : « Il était si grand qu'à cause de la masse de son corps on l'appelait le bœuf de Sicile. La mère de frère Raynald, son *socius*, raconte que lorsqu'il passait, les paysans dans les champs abandonnaient leur travail et s'approchaient pour le contempler, pleins d'admiration pour un homme d'une telle corpulence et d'une telle beauté[34] ».

Quoi qu'il en soit du sens exact de l'expression, cette anecdote (à laquelle il faut évidemment joindre celle du frère zélé qui veut aider Thomas dans son étude et que celui-ci est finalement obligé de tirer

d'embarras) est au moins le signe que la valeur intellectuelle de Thomas commençait à être reconnue et même à entrer dans la légende. Il est douteux, à vrai dire, qu'Albert ait attendu si longtemps pour s'en persuader. Il est plus vraisemblable que cela reflète quelque chose de la position réelle de Thomas auprès d'Albert, non celle d'un simple étudiant, mais plutôt d'un assistant bénévole qui, tout en parachevant sa propre formation, pouvait déjà aider le maître dans les disputes intra-scolaires ou même assumer un rôle de répétiteur auprès d'étudiants moins doués[35].

---

1. Le consensus des historiens semble s'être établi sur cette date (cf. Scandone, p. 15 ; WN, p. 56 ; Weisheipl, p. 35-36 ; *Ystoria*, p. 115, n. 14) ; seul Tugwell (p. 207) fait exception qui, conformément à ses options précédentes, préfère parler des premiers mois de 1246.

2. *Ystoria* 13, p. 115-116 ; *Histoire*, p. 40-41 ; corrige ici Tocco 12, p. 77, qui au lieu de *ad capitulum generale* écrit *ad magistrum ordinis*.

3. *Ystoria* 13, p. 116 ; *Histoire*, p. 41 (Tocco 12, p. 77) : « Quem (Thomam) cum frater Johannes Theutonicus, magister ordinis, in carissimum in Christo filium suscepisset *duxit ipsum Parisius et deinde Coloniam* : ubi sub fratre Alberto magistro in theologia eiusdem ordinis florebat studium generale, qui reputabatur in omni scientia singularis. »

4. Frachet IV 17,3 : *missus est Parisius* ; Cantimpré I 20 : *transmissus est Parisius a magistro ordinis.*

5. Cf. ci-dessus n. 3.

6. Gui 9, p. 176 : « Quem (Thomam) […] Johannes theutonicus […] *duxit parisius. Deinde mittitur in Coloniam…* » ; cf. P. Calo 8, p. 25, avec les notes de Prümmer ; Ptolémée XXII 21 fait partir Thomas pour Rome dès sa libération rocambolesque (les chevaux sont prêts sous la muraille du château alors qu'il s'évade clandestinement) : « Inde vadit Coloniam ad Fratrem Albertum ubi multo tempore fuit. »

7. WN, p. 62 et 64 ; à ceci on peut objecter que dans le texte de Tocco qu'on vient de lire, le *deinde* (ensuite) n'a pas le sens d'un *statim* (immédiatement) ; il nous autorise à supposer un intervalle assez long entre l'arrivée à Paris et le départ pour Cologne.

8. L'organisation des études dans l'ordre dominicain distinguait entre *studium solemne* et *studium generale* : le premier fonctionnait au niveau provincial pour la formation philosophique et théologique des étudiants ordinaires ; le second était une instance interprovinciale, de niveau universitaire, où n'étaient envoyés que les étudiants les plus capables ; longtemps, le couvent Saint-Jacques, à Paris, fut seul à jouir de ce dernier statut qu'il possédait depuis 1229. Pour plus de détails, W. SENNER, « Gli Studia generalia nell'ordine dei predicatori nel duecento », AFH 98 (2005) 151-175 ; M. M. MULCHAHEY, *"First the Bow is Bent in Study…". Dominican Education before 1350*,

qu'on retrouvera plus loin ; cf. aussi C. Douais, *Essai sur l'organisation des études…*, p. 15-140 ; Glorieux, *Répertoire* I, p. 34-38.

9. Weisheipl, p. 33-37 ; du même auteur, *Life and Works of St. Albert*, p. 25-26 ; Tugwell, p. 208, se rallie lui aussi à cette position.

10. Cf. « S. Thomas et l'*Éthique à Nicomaque* », Léon., t. 48, p. XV-XVII, que nous résumons et à qui il faut se reporter pour un bref aperçu des traductions latines de l'*Éthique* à cette époque ; cf. déjà *Praef.*, Léon., t. 47/1, p. 236-237.

11. Par exemple, en *Ethica* I 5, 44-47 et I 12, 188-92.

12. Cf. R.-A. GAUTHIER, « Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (1235-1240) », AHDLMA 42 (1975) 71-141 ; cf. p. 93 où l'auteur fait quelques suppositions sur ce personnage.

13. Weisheipl, p. 37-38 ; du même auteur, cf. *Thomas d'Aquino*, p. 5-6.

14. *De Oudste Constituties van de Dominicanen*, ed. A. H. THOMAS, « Bibl. de la R.H.E. 42 », Leuven, 1965, p. 361 : « In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Saeculares scientias non addiscant nec etiam artes quas liberales vocant, *nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare…* ». Cette même interdiction est reprise dans les Constitutions de Raymond de Peñafort en 1241, cf. AFP 18 (1948), p. 65-66. On peut trouver le texte des *Constitutions primitives* de l'ordre dominicain, traduit en français, dans M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIIIe siècle*, Paris, 1955, p. 136-184, ou bien dans ID., *Saint Dominique, La vie apostolique*, Paris, 1965, p. 161-197.

15. Cf. les *Constitutiones Antique, Prol.*, dans A. H. THOMAS, ed., *De Oudste Constituties*, p. 311 ; G. MEERSSEMAN, « *In libris gentilium non studeant*. L'étude des classiques interdite aux clercs au moyen âge ? », dans *Italia medioevale e classica* I, Padova, 1958, p. 1-13, qui a fait une exégèse circonstanciée des modifications apportées sur ce point aux anciennes Constitutions dominicaines, souligne que la finale (en italique dans la note précédente), introduite dès 1228, tempérait sensiblement la rigidité primitive et que les supérieurs surent en user largement.

16. L.-J. BATAILLON, *Status quaestionis*, p. 647-657, cf. p. 650.

17. Les informations que nous avons sur la durée et le contenu des études ne sont pas toujours concordantes ; voir J. A. WEISHEIPL, « Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century », MS 26 (1964) 143-185 ; cf. l'art. « Artes liberales » (plusieurs auteurs) du LMA 1 (1980) 1058-1063 ; pour la place des arts libéraux dans la formation d'un futur théologien, cf. L. HÖDL, *ibid.*, col. 1061-1062 ; G. LEFF, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. An Institutional and Intellectual History*, New York, London, Sydney, 1968, p. 164-165 ; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, p. 50-81 (²1991, p. 45-75).

18. P. SIMON, *Prolegomena*, dans *S. Alberti Magni Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. 37/1 : *Super Dyonisium De divinis nominibus*, Bonn, 1972, p. VI-VII.

19. Cf. G. THÉRY, « L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples », AFP 1 (1931) 15-86 ; P.-M. GILS, « Le Ms. *Napoli, Biblioteca Nazionale I.B.54* est-il de la main de S. Thomas ? », RSPT 49 (1965) 37-59 ; H.-F. DONDAINE et H. V. SHOONER, *Codices Manuscripti Operum Thomae de Aquino* I, Roma, 1967, p. 8.

20. Depuis les travaux de J. DESTREZ, *Études critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, « Bibliothèque thomiste 18 », Paris, 1933, p. 5-31, les chercheurs ont considérablement progressé dans l'étude et la connaissance de ce système de diffusion des livres et sont aussi devenus plus conscients des problèmes qu'il pose aux éditions critiques. Parmi les travaux les plus récents, L.-J. BATAILLON, B.-G. GUYOT, R. H. ROUSE, éd., *La production du livre universitaire au Moyen-Âge, 'exemplar' et 'pecia'*, Paris, 1988 ; L.-J. BATAILLON, « Exemplar, Pecia, Quaternus », dans O. WEIJERS, éd., *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen âge*, « Civicima 2 » 1989, p. 206-219 ; G. MURANO, *Opere diffuse per* exemplar *e* pecia, « Textes et études du Moyen Âge 29 », Turnhout, 2005.

21. H.-V. SHOONER, « La production du livre par la *pecia* », dans *La production du livre*, p. 17-37.

22. L. E. BOYLE, « An Autograph of St. Thomas at Salerno », dans A. LOBATO, ed., *Littera, Sensus, Sententia, Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste*, Milano, 1991, p. 117-134 (repris dans Boyle, *Facing History*, p. 123-140).

23. On trouvera chez Oliva, *Les débuts*, p. 213-222, le détail de la démarche résumée ici. Les lecteurs intéressés pourront se référer à l'étude de M. BURGER, « Codex 30 der Dombibliothek Köln. Ein Arbeitsexemplar für Thomas von Aquin als Assistent Alberts des Grossen », dans *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek*, H. FINGER ed., Köln, 2005, p. 190-208, où elle donne en exemple plusieurs photos de ce manuscrit dans lesquelles la main de Thomas est parfaitement reconnaissable ; ID., « Albertus Magnus : Kritische Anfrage an das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagyta », p. 298. De son côté, W. Senner était déjà parvenu à la même conclusion, cf. « Albertus Magnus als Gründungsregens… », p. 159-161. Dans une communication personnelle, Adriano Oliva m'a en outre assuré que de grands médiévistes comme Bataillon (note suivante et texte cité ci-dessus), Gauthier, Gils, Wielockx avaient oralement approuvé ses conclusions. Par rapport à ce que nous écrivions dans notre première édition, c'est donc une nouvelle génération de savants qui vient à l'appui du changement de perspective ici exposé.

24. L.-J. Bataillon, recension d'A. Oliva, *Les débuts*, dans *Thomistica* 2 (2006) 33-36, p. 34.

25. Cf. Weisheipl, p. 38 ; Tugwell, p. 204, avec les notes 44-57, qui cite les documents à l'appui de sa proposition.

26. Cette mesure, confirmée par trois chapitres successifs selon la Règle, concernait en fait quatre provinces : Provence, Lombardie, Teutonie, Angleterre, cf. MOPH 3, p. 41.

27. Pour cette fondation, Weisheipl, *Life and Works*, p. 38, ou bien WN, p. 66.

28. HENRI DE HERFORD, *Liber de rebus memorabilioribus sive Cronicon*, ed. A. POTTHAST, Göttingen, 1859, p. 201 : « Post tres annos magisterii sui Coloniam mittitur ad legendum. » Sur l'activité d'Albert à cette époque et ses idées quant à l'enseignement, on dispose de l'étude éclairante de W. SENNER, « Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölner Studium generale der Dominikaner », MM 27 (2000) 149-169.

29. Cf. P. Glorieux, *L'enseignement*, p. 103.

30. Albert, *De causis et proprietatibus elementorum* I, tr. 2, cap. 3, Borgnet 9, 605 b : « et nos *in Colonia vidimus* altissimas fieri foveas, et in fundo illarum inventa sunt paramenta mirabilis schematis et decoris, quae constat ibi homines antiquitus fecisse, et congestam fuisse terram super ea post ruinas aedificiorum. »

31. R.-A. Gauthier, Léon., t. 48, p. XVII, avec renvoi à A. Pelzer, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, « Philosophes médiévaux VIII », Louvain-Paris, 1964, p. 282. On se souvient que l'autographe de Thomas sur les *Noms divins* est conservé dans le manuscrit de Naples dont nous avons parlé.

32. R.-A. Gauthier, *Préface* à l'édition de la *Tabula libri Ethicorum*, Léon., t. 48, p. B 5-B 55 ; Weisheipl, *Thomas d'Aquino*, p. 13-14.

33. *Ystoria* 13, p. 118 ; *Histoire*, p. 43 ; Tocco 12, p. 79.

34. M.-H. Laurent, « Un légendier dominicain peu connu », *Anal. Boll*. 58 (1940) 28-47, cf. p. 43.

35. Il n'est pas interdit d'imaginer le climat fraternel dans lequel a pu se dérouler cette collaboration, puisque Albert lui-même parle assez fréquemment des *socii* qui travaillent avec lui, cf. Y. Congar, « *In dulcedine societatis quaerere veritatem*. Note sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII[e] siècle », dans G. Meyer et A. Zimmermann, ed., *Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280/1980*, Mainz, 1980, p. 47-57.

III

Le commentaire sur Isaïe

(1251/52-1252/53)

Selon Guillaume de Tocco, c'est vers la fin de l'époque de Cologne (donc 1251 ou début de 1252), que le Maître de l'ordre dominicain demanda à Albert de lui désigner un jeune théologien susceptible d'être nommé bachelier pour enseigner à Paris[1]. Albert lui proposa Thomas qu'il estimait suffisamment avancé *in scientia et vita*[2]. Jean le Teutonique semble avoir hésité, non parce qu'il ne connaissait pas Thomas – puisqu'il l'avait déjà rencontré dans les circonstances si spéciales du début de sa vie dominicaine (Tocco n'aurait jamais avancé cette explication s'il ne faisait erreur sur son identité) –, ni non plus selon qu'on l'a cru jadis à cause de son jeune âge (Thomas n'avait alors que 25/26 ans et, selon les statuts de l'université, il aurait dû en avoir 29 pour assumer canoniquement cette charge). Oliva, qui a soigneusement étudié les divers documents dans lesquels il est question de l'âge de Thomas à l'époque, conteste qu'il y ait eu là une quelconque difficulté d'ordre canonique ; le jeune âge de Thomas relève plutôt d'une considération pieuse orchestrée par Tocco[3].

Lieu et date du Commentaire sur Isaïe

On a suggéré également que Jean le Teutonique, connaissant la situation troublée de Paris à l'époque, avait pu hésiter à y envoyer un homme qu'il

aurait jugé trop pacifique (il avait voyagé avec lui de Rome à Paris). S'il en avait été ainsi, Thomas n'aurait pas tardé à le détromper. Quoiqu'il en soit, Albert insista et écrivit au cardinal Hugues de Saint-Cher pour obtenir son appui. Deuxième maître en théologie dominicain à Paris, célèbre encore aujourd'hui pour son œuvre théologique et exégétique[4], celui-ci connaissait bien la situation. Il était alors (1251-1253) légat d'Innocent IV en Allemagne et, à ce titre, il passa plusieurs fois par Cologne où il eut tout loisir de s'entretenir avec Maître Albert et peut-être aussi avec Thomas[5], et il a probablement rencontré Jean le Teutonique deux fois dans ces années-là[6]. Il semble bien, comme le dit Tocco, que c'est par son intermédiaire qu'Albert obtint satisfaction[7]. Thomas reçut donc l'ordre de se rendre immédiatement à Paris et de s'y préparer à enseigner les *Sentences* (*ut* […] *ad legendum Sententias se pararet*)[8].

Le moment était en effet venu pour cette tâche. À son arrivée à Cologne, après Naples et Paris – et quel que soit le détail de ses années d'études –, Thomas avait déjà sept ou huit ans de formation derrière lui (sans compter ce qu'il avait appris par lui-même durant sa détention à Roccasecca). Trois ans plus tard et à l'école d'Albert, il avait certainement encore progressé. Certains auteurs pensaient même qu'à cette époque il était déjà lecteur en théologie (De Groot, Berthier, Pelster), et probablement le bachelier biblique d'Albert (Scheeben, Eschmann). Reprenant cette hypothèse Weisheipl avait suggéré naguère que Thomas aurait enseigné à Cologne son Commentaire cursif sur *Jérémie*, les *Lamentations* et une partie d'*Isaïe*[9].

En apparence bien fondée, cette suggestion avait d'abord reçu bon accueil de critiques qualifiés[10]. Toutefois, dans son livre sur le Prologue de Thomas aux *Sentences*, A. Oliva a été amené à s'intéresser de près à la date du *Super Isaiam* et, du même coup, à l'argumentation de Weisheipl. Mettant en œuvre sa méthode qui consiste à faire précéder toute hypothèse chronologique par une recherche codicologique préalable, Oliva a pu

constater que l'examen du support utilisé par Thomas pour cet écrit autographe révèle que ce parchemin a été préparé à Paris selon les techniques en usage en Île-de-France à cette époque. Du même coup, c'est à la même date et au même lieu qu'il faut situer la lecture cursive de Thomas sur Isaïe et Jérémie, c'est-à-dire à son retour de Cologne et à Paris. On revenait ainsi aux premières propositions des éditeurs léonins qui situaient déjà cet enseignement à Paris, vraisemblablement en 1251-52, ou bien en 1252-53[11]. Cette position réunit désormais tous les spécialistes actuels de saint Thomas : Bataillon, Gauthier, Gils, Tugwell (qui ne s'était jamais rallié à Weisheipl), Wielockx et l'auteur de ces lignes qui s'est aussi rendu à l'évidence.

L'argument essentiel de Weishepl dans sa suggestion de placer à Cologne le cours de Thomas sur Isaïe semble avoir été la mention de Tocco : Thomas était envoyé à Paris pour « se préparer à lire les Sentences ». Si Thomas devait enseigner les *Sentences* en arrivant à Paris, il fallait en effet qu'il ait accompli au préalable l'obligation prévue par les Statuts universitaires qui prévoyaient que la personne désignée pour cette charge devait avoir enseigné la Bible de façon cursive pendant une année. Peu avant Thomas, Bonaventure s'était plié à cette obligation et avait lu saint Luc *cursive*, avant de reprendre cet évangile plus tard pour un commentaire complet. Mais cette tâche prescrite à Thomas n'implique aucune obligation d'anticiper à Cologne le cours sur Isaïe ; il faut simplement comprendre comme l'explique Oliva qu'à l'Université de Paris, « lire *cursorie* la Bible faisait partie de la préparation nécessaire pour être apte à lire les *Sentences*[12] ».

Cette lecture cursive était, on le sait, celle qui revenait à celui qu'on appellera plus tard le « bachelier biblique » durant la première année où il faisait ses armes comme futur maître. Rapide par définition, « elle n'entre pas dans le détail des diverses interprétations possibles […]. Le but du lecteur [c'est-à-dire l'enseignant] est de faire comprendre le texte en son

sens littéral[13] ». C'est assez exactement à cette définition que répond le Commentaire sur Jérémie dont Sixte de Sienne, au XVI[e] siècle, déniait l'authenticité justement à cause de leur pauvreté doctrinale *(sterilitas doctrinae)*. Il ne vaut donc guère la peine de s'y attarder ; par contre, l'exposition sur Isaïe, même si, elle aussi, laisse parfois son lecteur un peu sur sa faim, est d'une belle richesse sur certains points.

Ces recherches sur le lieu et la date du *Super Isaiam* ne changent rien quant au fait qu'il s'agit là des toutes premières œuvres de Thomas. On reste à l'intérieur du cadre chronologique relatif généralement retenu pour ces premiers commentaires scripturaires. Ils sont ainsi plus que jamais « le premier ouvrage théologique de saint Thomas[14] ». Toutefois ces précisions entraînent des conséquences quant à la date d'enseignement des *Sentences* (nous y reviendrons ci-dessous). Elles invitent aussi à considérer Thomas comme un des tout premiers témoins de l'enseignement cursif de la Bible par un religieux.

BIBLE ET SPIRITUALITÉ : LE SUPER ISAIAM

Le fait qu'il s'agisse de la première œuvre de Thomas invite à considérer cet écrit avec plus d'attention qu'on ne lui en accorde habituellement. Parmi ses caractéristiques s'affirme déjà le goût de Thomas pour une exégèse qui donne la préférence au sens littéral. Curieusement, ce sera même à l'origine d'une contestation de l'authenticité de cette œuvre. On sait que, dans son interprétation d'*Isaïe* 8,4, Thomas pense que le *puer* annoncé à cet endroit est bien le fils du prophète et de sa femme. Cette exégèse, trop proche de celle des juifs qui se refusaient à considérer ce verset comme une annonce du Christ, suffit à faire suspecter la paternité thomiste de ce commentaire par Nicolas de Lyre, dès 1326 ; quant à Sixte de Sienne, encore lui, il le trouvait en outre indigne de Thomas, car trop peu savant *(ob eruditionis inopiam)*[15]. Or il n'y a précisément aucun doute sur

l'authenticité thomiste de cet ouvrage ; non seulement il est attesté dans les catalogues des œuvres de Thomas dès avant la fin du XIIIe siècle, mais surtout nous possédons une bonne partie de son manuscrit autographe, écrit de la célèbre écriture *illegibilis*[16].

Les autographes de Thomas sont trop rares pour ne pas éveiller l'intérêt. Il est toujours précieux de découvrir un génie au travail avec ses hésitations, ses ratures, ses reprises et, finalement, l'état dernier de sa pensée. Le manuscrit du *Super Isaiam* présente l'intérêt supplémentaire de nous laisser entrevoir Thomas en train de préparer non pas un livre qu'il a eu le temps de mûrir, mais bien son cours. À l'exact opposé des *reportationes*, qui sont des notes de cours entendus par un étudiant (mise au net ou non), ou bien sténographiés par un secrétaire (ainsi que l'a souvent fait Raynald pour Thomas), les notes du *Super Isaiam* ont été jetées sur le parchemin jour après jour par le jeune bachelier en vue du cours qu'il devait faire dans les heures suivantes, et elles portent toutes les marques d'un travail hâtif. Cela doit même expliquer, au moins en partie, le caractère haché du style qui semble s'accentuer après les premiers chapitres. S'il avait eu un peu de temps pour préparer ses premières leçons, leur fréquence a vite épuisé ses réserves et il est obligé de parler à partir d'un texte non complètement rédigé.

Tout cela a jadis été décrit par P.-M. Gils avec beaucoup de précision[17] mais, au-delà de ces généralités, il a également attiré l'attention sur une originalité de cet autographe. Ce sont de brèves annotations marginales en style télégraphique qui accompagnent le texte proprement dit. Nous ne savons pas comment Thomas lui-même les désignait, mais Jacobin d'Asti, le premier transcripteur en écriture claire de ce texte autographe, les a dénommées *collationes*. Elles se présentent sous forme de schémas, écrits en *illegibilis* comme le reste du texte, et elles se trouvent reliées, assemblées, par des traits en éventail. À partir d'un mot du texte d'Isaïe, Thomas note à la hâte les suggestions qu'il en retient en vue d'un

prolongement pastoral ou spirituel de son commentaire littéral (il y a des annotations semblables dans le *Super Ieremiam*, mais l'autographe en est perdu).

Ce mot de *collationes* fait spontanément penser à des notes en vue de la prédication ; on le sait, le terme de *collatio*, qui avait à l'époque une longue histoire, en était venu à désigner les sermons prononcés à Vêpres[18]. Mais il s'agit aussi et peut-être d'abord, selon le sens premier du mot *collatio*, de choses mises ensemble ou, comme le dit Gils, d'assemblages : « Les *collationes* du *Super Isaiam* sont des *assemblages* de citations de l'Écriture, des rapprochements qu'a suggérés tel mot d'Isaïe, et qui ne trouvent pas leur place dans le commentaire strictement littéral, mais inspirent des applications spirituelles ou morales. » Leur situation dans la marge ne doit pourtant pas induire en erreur, elles « appartiennent essentiellement au Commentaire dont elles constituent la partie spirituelle, “mystique” comme le disaient les anciens » ; on peut ainsi les considérer comme « le plus authentique recueil d'“œuvres spirituelles” de saint Thomas[19] ». Elles sont donc tout aussi essentielles que le Commentaire lui-même pour saisir comment, dès le début de sa carrière, Thomas laisse percer de façon décisive les traits majeurs de son style de commentateur de l'Écriture : si le Commentaire donne la primauté à l'exégèse littérale, les *collationes* montrent aussi et simultanément comment s'affirme le souci spirituel qui l'animait.

Nous avons étudié ailleurs avec l'ampleur convenable les 24 *collationes* de la partie autographe[20], mais il vaudrait la peine de consacrer une étude semblable à celles qui ont été insérées dans le corps du texte par Jacobin d'Asti[21]. Elles sont aisément reconnaissables aux *nota* ou *notandum* qui les introduisent et qui sont destinés à attirer l'attention du lecteur tout autant qu'à l'avertir que l'auteur change de registre, passant du sens littéral au sens spirituel. À défaut de pouvoir faire ici ce travail, il faut au moins présenter une de ces collations pour faire comprendre à la fois la manière dont

procède Thomas et la richesse de ces petits textes méconnus. Pour la mise en valeur de la spiritualité thomasienne, ils sont d'un intérêt tout particulier[22].

C'est ainsi que, à propos d'Isaïe 49,17, « Je t'enseigne des choses *utiles* », Thomas commente :

> La parole de Dieu est utile pour :
> *illuminer* l'intelligence, Proverbes 6,23 : « L'enseignement est une lumière » ;
> *réjouir* la sensibilité, Psaume 119,103 : « Quelle est douce à mon palais ta promesse » ;
> *enflammer* le cœur, Jérémie 20,9 : « C'était en mon cœur comme un feu dévorant » ; Psaume 105,19 : « La parole du Seigneur l'enflamma » ;
> *rectifier* l'ouvrage, Psaume 24,5 : « Dirige-moi dans ta vérité, enseigne-moi » ;
> *obtenir* la gloire, Proverbes 3,21 : « Observe le conseil et la prudence » ;
> *instruire* les autres, 2 Timothée 3,16 : « Toute Écriture inspirée de Dieu est utile pour enseigner, réfuter…

Cette collation est en fait une méditation bien structurée sur la place de la Parole de Dieu dans la théologie et la prédication. Tout d'abord, c'est une lumière pour l'intelligence ; mais la sensibilité y trouve aussi son compte : méditer la Parole est une joie. De même elle enflamme le cœur : l'affectivité théologale – la charité qui surnaturalise notre puissance d'aimer – est nécessaire en théologie. Thomas ne l'oublie pas et, en fait, son anthropologie transparaît dans cette suite : intelligence, sensibilité, cœur. Quand il parle aussitôt après de « rectifier l'ouvrage », il ne faut pas entendre cela d'une œuvre simplement matérielle, mais bien de l'agir moral

de l’homme qui, ainsi rendu droit, est bien destiné à « obtenir la gloire ». Ces deux derniers points, pas plus que les précédents, ne peuvent se lire séparément. On constate ainsi au passage la finalité pratique que Thomas assigne également à la théologie[23].

Quant à « instruire les autres », on peut y voir, sans risque de se tromper, comme la signature du jeune frère prêcheur. La rumination de la Parole n’a pas sa fin en elle-même. Cette Parole est destinée par Dieu à son Peuple ; la réflexion théologique aussi bien que la méditation en vue de la prédication n’en sont que les relais préalables. Ces étapes préparatoires répondent toutefois à une vraie nécessité car ni théologiens, ni prédicateurs ne sont de purs instruments ; ils sont de véritables causes secondes. C’est pourquoi ils doivent être eux-mêmes longuement formés par l’étude et la méditation. S’il n’est pas trop incongru de rappeler ici un mot de Nietzsche, nous dirions volontiers avec lui : « Celui qui veut un jour prêcher/doit longtemps en silence ruminer. Celui qui veut porter la foudre/doit longtemps rester nuage[24] ».

Cet éloge de la Parole de Dieu n’est pas rare chez Thomas. On peut renvoyer à la façon dont il commente le deuxième article du Credo. Il énumère cinq attitudes relatives à la Parole de Dieu : 1. Il faut d’abord l’*écouter* volontiers : « Un des signes que nous aimons Dieu est d’écouter volontiers sa Parole. » 2. Il faut ensuite y *croire,* « car c’est ainsi que la Parole de Dieu, c’est-à-dire le Christ, habite en nous. » 3. Il faut aussi la *méditer* continuellement, « car il ne suffit pas d’y croire, il faut encore la ruminer, autrement elle ne serait d’aucune utilité ; mais si on le fait, cette méditation est très utile contre le péché. » 4. Il faut encore la *communiquer* aux autres « par l’exhortation, la prédication et l’exemple » *(commonendo, praedicando, et inflammando)*. 5. Il faut enfin l’*accomplir* pour être, ainsi que le dit saint Jacques, « des réalisateurs de la Parole et non des auditeurs oublieux ». Et Thomas de conclure bellement : ces cinq attitudes ont été observées par la Vierge Marie selon cet ordre lorsqu’elle a engendré le

Verbe de Dieu : « Elle a d'abord écouté la Parole […], puis elle y a adhéré par la foi […] ; elle l'a encore gardée et portée en son sein […], ensuite elle l'a mise au monde et, finalement, elle l'a nourrie et allaitée[25]… » Pour brève qu'elle soit, cette *laus Mariae* en dit long.

Pour Thomas, l'écoute attentive de la Parole de Dieu *(diligens verbi divini auditio)* est un moyen privilégié pour acquérir l'amour de Dieu, car le récit des bienfaits que Dieu nous a accordés est éminemment apte à éveiller en nous cet amour. L'exemple des disciples d'Emmaüs est là pour nous le confirmer : leur cœur est tout brûlant d'amour quand Jésus leur explique les Écritures en chemin[26]. Mais c'est aussi le plus sûr moyen de rester fidèle dans cet amour, explique Thomas, lorsqu'il commente le précepte d'observer le repos du sabbat. Il ne s'agit pas d'un prétexte à l'oisiveté, mais de vaquer pour Dieu dans l'occupation aux saints exercices, la célébration des sacrifices spirituels et la méditation de la Parole de Dieu. Quant à ce dernier point, Thomas, parfois si dur pour les juifs, ne craint pas de les donner ici en exemple aux chrétiens, car ils passent le sabbat à méditer les oracles des prophètes :

> Les chrétiens, dont la justice doit être plus parfaite, doivent donc ce jour-là se rendre à l'église pour y entendre la prédication : « Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu ». Ils doivent aussi parler de choses utiles au salut : « Qu'aucun mauvais propos ne sorte de votre bouche, mais seulement celui qui édifie ». Ces deux choses sont en effet utiles même au pécheur car son cœur en est changé en mieux […]. C'est le contraire qui arriverait même chez les meilleurs s'ils n'écoutaient pas ou ne prononçaient pas des choses utiles. « Les mauvaises conversations corrompent les bonnes mœurs ». La parole est aussi utile à celui qui est tenté, car la parole du Seigneur instruit l'ignorant : « Ta parole est une lumière sur mes pas » ; de même

elle enflamme le tiède : « La parole du Seigneur l’a enflammé »[27].

Les récits des biographes corroborent tout à fait cet enseignement. À propos de sa prédication précisément, Tocco rapporte « qu’on l’a souvent entendu faire part de son grand étonnement lorsque certains, et principalement des religieux, se permettaient de parler d’autre chose que de Dieu et de ce qui touche à l’édification des âmes. Aussi prit-il dès sa jeunesse l’habitude, lorsque dans les récréations communes, ses interlocuteurs déviaient la conversation vers d’autres sujets que Dieu et ce qui lui est ordonné, de quitter aussitôt le parloir ou la réunion, quelle qu’elle fût[28] ». Rigorisme, pensera-t-on peut-être ? Plus simplement sans doute, traduction en acte de ce que Thomas avait appris du saint patron de l’ordre des prêcheurs, qui ne parlait que de Dieu ou avec Dieu *(nonnisi cum Deo aut de Deo loquebatur).*

L’intérêt de cette dernière collation de la partie autographe est qu’elle nous permet de saisir de manière plus directe les préoccupations personnelles du jeune dominicain. De fait, les allusions, discrètes mais précises, à l’idéal de saint Dominique que le jeune prêcheur devait honorer de façon si éminente, ne sont pas rares dans les *Collationes*. Mais on y trouve aussi, au moins à l’état d’ébauche, les grands thèmes spirituels de tous les temps : Dieu, bien sûr, le Christ et l’Esprit-Saint ; mais encore d’autres sujets plus précis : l’approche de Dieu, la prière, l’élévation du regard vers Dieu, la collaboration à l’œuvre de l’Esprit-Saint, les effets néfastes du péché, le retour en soi-même, les larmes de la componction, l’exigence de la pauvreté, la tempérance et la discrétion, la paix dans la mort. Tout cela est d’autant plus frappant que, selon toute apparence, ces énumérations proviennent d’un jaillissement spontané. Thomas n’a probablement pas pensé jeter là les grands points d’un traité de vie

spirituelle, mais il ne nous est pas interdit de les considérer dans cette perspective.

Si nous délaissons maintenant les thèmes pour considérer le style ou la manière dont ils sont traités, on s'aperçoit très vite que Thomas procède par association de mots. Cela n'est pas immédiatement perceptible à la lecture de la traduction, mais le latin permet de s'en rendre compte aussitôt : on retrouve dans chaque citation le mot caractéristique qui a provoqué le déclic. Il suffit d'en être averti pour le remarquer. On serait tenté de croire que Thomas a travaillé à l'aide d'une concordance (elles existaient déjà de son temps) ; c'est possible, mais cela ne suffit pas à tout expliquer. En effet, sur les 130 références bibliques de ces 24 collations, 25 viennent des Psaumes. Si l'on excepte Isaïe (12 renvois), le livre des Proverbes – le plus souvent cité après les Psaumes – ne vient qu'assez loin derrière avec 10 citations.

La priorité des Psaumes est donc massive par rapport à l'ensemble des autres livres évoqués. Si nous cherchons à cela une raison, c'est en premier lieu un écho de la prière de Thomas ; il n'a pas seulement travaillé avec une concordance, le matériel qui lui vient spontanément à l'esprit est celui qu'il a le plus longuement médité. En cela, il s'inscrit dans la grande tradition patristique où le Psautier est, de loin, le livre le plus fréquemment cité. Mais Thomas lui-même nous a livré la raison de cette préférence dans son prologue au Commentaire du Psautier : « Tout ce qui touche à la finalité dernière de l'incarnation est livré dans le Psautier avec une telle clarté, qu'on croirait lire l'Évangile et non une prophétie. » Et, dans la plus pure tradition d'Augustin dont il est aussi un héritier, il explique un peu plus loin : « la matière de ce livre, c'est le Christ et son Église[29] ».

Après les Psaumes et les Proverbes, les livres bibliques les plus fréquemment mentionnés sont le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiastique, avec respectivement 8 et 7 renvois. Chose surprenante, le Nouveau Testament est beaucoup moins souvent cité (Matthieu : 5 fois ;

Jean : 5 ; Éphésiens : 5 ; 2 Corinthiens : 5, et Romains : 4). Cette inégalité pourrait s'expliquer par une loi générale remarquée chez ses contemporains qui donnent eux aussi la préférence aux Livres sapientiaux, car ils se prêtent plus facilement à la moralisation, partie intégrante de l'exégèse du temps[30].

*

Au-delà de la précision statistique, on voit aussitôt à quel point ces prolongements spirituels sont pénétrés de l'expérience des prophètes et des sages, des apôtres et des évangélistes. La spiritualité thomasienne a une incontestable tonalité biblique. Mais on saisit aussi ce qui le frappe dans les textes et donc quelque chose de son attitude devant Dieu et sa parole, et, notamment pour l'exemple cité ici, son souci de frère prêcheur, en un mot son âme d'apôtre et de saint. Quand on sait la réserve de Thomas qui ne laisse que rarement percer sous le voile du texte l'homme qu'il fut, ces renseignements sont sans prix. Comme l'ont très bien dit les éditeurs léonins, « ce n'est qu'au manuscrit du *Super Isaiam* que l'on peut assister, en marge du commentaire littéral, à ce jaillissement des *collationes*, avec leur jeu de textes sacrés faisant éclater l'univocité de l'*historia*[31] ».

---

1. *Ystoria* 15, p. 120-121 ; *Histoire*, p. 45-47 (Tocco 15, p. 80-81) ; dans sa quatrième rédaction, Tocco a cru pouvoir préciser que ce Maître général était Jean de Verceil ; en réalité, il s'agit toujours de Jean de Wildeshausen, le Teutonique, qui est resté en charge jusqu'à sa mort, le 3/4 novembre 1252 (cf. Käppeli II, p. 47) ; Jean de Verceil ne prit ses fonctions qu'en 1264 après le généralat d'Humbert de Romans.

2. Tocco emploie deux fois cette formule à quelques lignes d'intervalle ; ce n'est peut-être pas sans intention : les statuts de Robert de Courçon précisaient que ne pouvait être maître en théologie à Paris qu'un théologien exemplaire en science et en vertu : *nisi probate vite fuerit et scientie* (*Chartularium* n° 20, p. 79).

3. Cf. Oliva, *Les débuts*, p. 198-202 ; P. Glorieux, *L'enseignement*, p. 114.

4. Cf. Käppeli II, p. 269 ss. ; Glorieux, *Répertoire* I, n° 2, p. 43-51 ; on trouve les renseignements biographiques chez J. VERGER, « Hugues de Saint-Cher dans le contexte universitaire parisien » et P.-M. GY, « Hugues de Saint-Cher dominicain », dans *Hugues de Saint-Cher* († 1263), *bibliste et*

théologien, Études réunies par L.-J. BATAILLON, G. DAHAN et P.-M. GY, Turnhout, 2004, p. 13-22 et p. 23-28 ; ce volume collectif, seul travail récent sur ce personnage, permet d'accéder à la littérature antérieure.

5. Cf. J. H. H. SASSEN, *Hugo von St.Cher, Seine Tätigkeit als Kardinal*, 1244-1263, Bonn, 1908, p. 62.

6. Cf. Sassen, *ibid.*, p. 38 et 62.

7. *Ystoria* 15, p. 121 ; *Histoire*, p. 45 (Tocco 14, p. 80-81) : « suasu dompni Vgonis cardinalis eiusdem ordinis, cui erat de ipso per litteras intimatum, predictus magister ipsum [Thomam] in predicti studii baccellarium acceptavit » ; cf. WN, p. 79.

8. C'est donc le Maître de l'Ordre qui désigne Thomas pour cet enseignement à Paris ; on voit ici anticipé dans la pratique ce qui sera officialisé par les chapitres généraux de Bologne (1267) et Paris (1269), cf. MOPH 3, p. 138 et 150. Il faut se référer à Oliva pour davantage de détails et d'indispensables mises au point sur les grandes lignes de l'agrément délicat qui régissait les rapports du Studium de Saint-Jacques et de l'université avec le Maître de l'Ordre ou le Chapitre général (*Les débuts*, p. 202-207). À défaut, Tocco, *Ystoria*, p. 121, avec les notes de Le Brun-Gouanvic, ou Glorieux, *Répertoire* I, p. 36-38.

9. Weisheipl, p. 45-51, avec les propositions ajoutées lors de la révision, p. 479-481.

10. Cf. C. VANSTEENKISTE, RLT 9 (1977), n° 1, p. 12 ; M.-V. LEROY, RT 78 (1978), p. 666 ; L.-J. BATAILLON, RSPT 64 (1980), p. 119 ; Bataillon a toutefois changé d'avis après lecture des travaux d'Oliva et il l'écrit dans sa recension du livre, cf. ci-dessus chap. 2, n. 24.

11. Cf. Oliva, *Les débuts*, p. 207-225 ; cf. Léon., t. 28, p. 19*-20* ; l'ordre donné à Thomas de se rendre à Paris ne peut guère être postérieur aux premiers mois de 1252, car Jean le Teutonique est mort le 2/3 novembre de cette année-là.

12. A. Oliva, *Les débuts*, p. 210.

13. P. Glorieux, *L'enseignement*, p. 119 ; cf. M.-D. Chenu, *Introduction*, p. 207-208.

14. Léon., t. 28, p. 20*, à propos du *Super Isaiam.*

15. Cf. Léon., t. 28, *Introduction*, p. 3-4.

16. Il s'agit du Commentaire sur les chap. 34-50, qui est conservé dans le ms. *Vaticanus latinus* 9850, cf. Léon., t. 28, p. 14*-15* ; nous devons rectifier ici une mauvaise traduction que nous a signalée le regretté Hugues Shooner quelques jours avant sa mort : c'est par une erreur de transcription d'un original mal écrit qu'on parle souvent d'une *littera inintelligibilis* à propos de l'écriture de S. Thomas – ce qui n'est guère 'intelligible' ; il faut lire en réalité : *littera illegibilis* – ce qui est beaucoup plus compréhensible (cf. H.-F. DONDAINE, H.-V. SHOONER, ci-dessus n. 14, notice 3, p. 7). Les mauvaises habitudes sont tenaces, mais on dispose aujourd'hui d'autres études – celles de Gils et d'Oliva notamment, nous y reviendrons – qui permettent d'assurer que, si elle est très personnelle, l'écriture de Thomas n'est guère que l'exemple extrême d'un style d'écriture répandu parmi les universitaires de son époque ; cf. M. C. ROSSI, « Considerazioni paleografiche sulla mano di Tommaso d'Aquino », *Documenti e Studi* 23 (2012) 189-220.

17. P.-M. GILS, « Les *Collationes* marginales dans l'autographe du Commentaire de S. Thomas sur Isaïe », RSPT 42 (1958) 253-264.

18. Cf. J.-P. TORRELL, « La pratique pastorale d'un théologien du XIII[e] siècle. Thomas d'Aquin prédicateur », RT 82 (1982) 218-219 ; J. HAMESSE, « *Collatio* et *reportatio* : deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge », dans O. WEIJERS, éd., *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge*, « Civicima 1 », Turnhout, 1988, p. 78-87, cf. p. 78-82.

19. P.-M. Gils, *Les Collationes*, p. 255, 262, 264.

20. J.-P. TORRELL, D. BOUTHILLIER, « Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe », RT 90 (1990) 5-47, dont nous reprenons ici l'un ou l'autre passage. On voudra bien rectifier la maladresse d'expression (p. 8-9) qui laisse entendre que seule la partie autographe était munie de ces annotations ; elles sont au contraire assez également disséminées sur l'ensemble du texte dont elles sont inséparables ; cet usage n'était d'ailleurs pas propre à Thomas et on en trouve de beaux exemples chez son contemporain Pierre de Tarentaise et déjà chez Hugues de Saint-Cher (cf. Léon., t. 28, p. 16* et n. 7).

21. Ce souhait a été exaucé après la première édition de ce livre dans deux études de D. BOUTHILLIER, « Le Christ en son mystère dans les *collationes* du *Super Isaiam* de saint Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg, 1993, p. 37-64 ; « *Splendor gloriae Patris* : Deux collations du *Super Isaiam* de S. Thomas d'Aquin », dans K. EMERY, Jr., and J. WAWRYKOW, ed., *Christ Among Medieval Dominicans,* Notre Dame, IN, 1998, p. 139-156.

22. Il est d'autant plus étonnant de constater qu'avant notre article, seul H.-D. SAFFREY avait consacré quelques mots à ces *collationes*, cf. « Saint Thomas d'Aquin et l'héritage des anciens », dans *VII[e] Centenaire de saint Thomas d'Aquin et restauration de l'église des Jacobins*, Chronique de l'Institut catholique de Toulouse, 1975, n[o] 4, p. 73-90, cf. p. 76-77.

23. Cf. ST Ia q.1 a.4.

24. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra* (Livre de poche), Paris, 1963, p. 264 (trad. personnelle sur l'original).

25. *Sur le Credo*, n[o] 895-896.

26. *Collationes in decem precepta* IV, ed. J.-P. TORRELL, RSPT 69 (1985) 30-31 (désormais : *Collationes*).

27. *Collationes* XVII, p. 238-239.

28. *Ystoria* 48, p. 182-184 ; *Histoire*, p. 105-106 (Tocco 48, p. 122).

29. *Prologue au Commentaire sur les Psaumes* : « Omnia enim quae ad finem incarnationis pertinent, sic dilucide traduntur in hoc opere, ut fere videatur evangelium, et non prophetia » ; « materia huius libri est Christus et membra eius ».

30. Cf. J. VERGER, « L'exégèse de l'Université », dans P. RICHÉ, G. LOBRICHON, *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 199-232 ; cf. p. 244 et 232 ; pour l'utilisation par Thomas de l'Écriture sainte dans sa prédication, on a désormais le lieu privilégié des *Sermones* édités par L.-J. BATAILLON (Léon., t. 44/1 ; voir aussi notre traduction : THOMAS D'AQUIN, *Sermons*, Paris, 2014).

31. Léon., t. 28, p 20*.

IV

Le bachelier sententiaire

Thomas commença son enseignement comme bachelier en septembre de cette même année 1251/1252 sous la responsabilité du maître Élie Brunet de Bergerac, de la province dominicaine de Provence, qui lui-même occupait la place laissée vacante par la succession d'Albert le Grand[1].

Thomas devait trouver à Paris un climat intellectuel moins paisible que celui qu'il avait connu à Cologne. Il s'agissait d'une plus grande ville, d'un des centres intellectuels de la chrétienté à la tradition universitaire déjà longue et mouvementée. Il suffit de rappeler la grève générale des maîtres et des étudiants, de 1229-1231, quittant Paris pour aller s'établir quelques-uns à Angers, mais beaucoup plus à Toulouse. Prévue à l'origine pour durer six ans[2], ses effets furent rapidement annulés puisque, dès la rentrée de septembre 1229, le dominicain Roland de Crémone inaugurait sa chaire de théologie. Les ordres mendiants jouèrent ainsi les briseurs de grève et cela, qui leur fut amèrement reproché par la suite, ne fut pas étranger à la constante dégradation du climat entre eux et les maîtres séculiers qui s'ensuivit[3].

Une autre question secouait périodiquement le petit monde intellectuel parisien depuis le début du siècle : la place qu'il fallait faire à l'enseignement d'Aristote, dont il était encore officiellement interdit en

1250 de commenter certains livres[4]. Cette interdiction restait lettre morte, nous l'avons dit, mais c'est encore elle qui permettait à la jeune université de Toulouse d'axer astucieusement sa publicité autour du fait qu'on pouvait y étudier les livres interdits à Paris[5].

Or, entre 1252 et 1255, c'est-à-dire durant la première partie du séjour de Thomas, la faculté des arts obtiendrait enfin la permission d'enseigner en public tous les livres d'Aristote[6]. Même si ce n'était que la consécration d'un état de fait[7], et même si pour Thomas cela ne constituait sans doute pas une nouveauté absolue – puisqu'on peut supposer qu'il s'était déjà frotté à Aristote durant son temps d'études à Naples –, le fait n'en aurait pas moins des répercussions notables. Il allait contribuer à la cristallisation d'une opposition de la faculté de théologie à la faculté des arts qui trouverait son sommet dans la condamnation de 1277. Le jeune dominicain sera parmi les victimes de la méfiance générale d'un courant réactionnaire à l'égard du Philosophe et, quelque 25 ans après, il sera englobé lui aussi dans les condamnations visant, d'un mot qu'il faudra éclaircir, l'averroïsme.

Il nous faudra plus d'une fois enregistrer diverses émergences de ce conflit encore latent à l'époque où Thomas arrive à Paris, mais peut-être n'est-il pas trop tôt pour lever dès à présent une équivoque entretenue depuis fort longtemps dans nombre de livres destinés à un public plus ou moins large. On répète couramment depuis la fin du XIXe siècle[8] que cette période est dominée par l'opposition de l'augustinisme à l'aristotélisme, ce dernier étant identifié à saint Thomas et aux dominicains, le premier à saint Bonaventure et aux franciscains. Cette vision des choses est si bien ancrée dans les esprits qu'elle est devenue un véritable lieu commun historiographique alors que depuis 1950 déjà les travaux des historiens de la pensée à cette époque montrent sans laisser l'ombre d'un doute que cet augustinisme est passablement mâtiné de sources arabes et juives et que ses tenants, eux aussi, étudient Aristote[9]. À l'inverse, leurs adversaires, Thomas d'Aquin en tête, se considéraient eux aussi comme des héritiers légitimes de

saint Augustin. Si l'on veut rendre justice à ses acteurs – nous aurons bien des occasions de le redire – cette histoire requiert donc une approche beaucoup plus nuancée que ne le laissait supposer ce schéma sommaire.

Le bachelier sententiaire

En attendant de s'engager à fond dans ces épisodes peu glorieux, Thomas est donc aux prises avec une nouvelle grande tâche : commenter les *Sentences* de Pierre Lombard. Après le temps où il assumait la tâche du bachelier biblique, c'était la deuxième étape de sa marche vers la maîtrise en théologie. Selon un parallèle souvent invoqué, le Commentaire des *Sentences* était comme le chef d'œuvre que l'apprenti devait présenter pour devenir maître artisan. Après cela, Thomas n'aurait plus qu'à parcourir la troisième et dernière étape, son stage de bachelier formé *(baccalarius formatus)*, comme on dira plus tard, avec pour tâche principale d'assister son maître dans les disputes[10].

La date du Commentaire de Thomas sur les *Sentences* du Lombard a fait l'objet de nombreuses propositions critiques depuis la fin du XXe siècle. Pour ne pas obscurcir la clarté de l'exposé, nous préférons renvoyer le détail de cette discussion dans notre Catalogue en fin de ce livre (cf. p. 436-438). Qu'il suffise de dire qu'on se rallie ici au calendrier proposé par A. Oliva au terme d'une recherche dont les données nous paraissent incontestables ; il résume ainsi le résultat de ses travaux : « Thomas d'Aquin, après avoir lu *cursorie*, pendant un an, à Paris, quelques livres de la Bible au cours de l'année scolaire 1251-1252 ou 1252-1253, a commenté les *Sentences* en 200 leçons environ, pendant deux ans, de 1252 ou 1253 à 1254 ou 1255, après quoi il s'est consacré à la rédaction définitive de son *Scriptum* et aux tâches qui pouvaient lui revenir en tant que bachelier[11] ».

Précisons avec Oliva que Thomas a mené de pair l'enseignement oral et la rédaction : l'exemplar du Livre I circulait déjà avant que Thomas n'ait

enseigné aux environs de Noël les distinctions sur la foi du Livre III. Si la rédaction du Livre IV n’a été achevée qu’un peu plus tard, après que Thomas ait reçu la *licentia docendi*, cela s’explique par sa taille, double de celle des précédents Livres.

Déjà vieux d’un siècle – puisque son édition définitive date des années 1155-1158 –, le livre du Lombard était entré à l’université à partir d’Alexandre de Halès qui fut le premier à prendre les *Sentences* comme texte de base pour son enseignement, de 1223 à 1227[12]. C’est ce futur maître franciscain très probablement qui répartit cet ouvrage en distinctions, chapitres et articles, alors qu’il était initialement divisé en livres et chapitres uniquement[13]. Les *Sentences* devaient rester dans l’usage – bientôt obligatoire – des écoles pendant trois siècles, et, *volens nolens*, tous les scolastiques ont été obligés de couler leur enseignement dans ce moule – en vérité de plus en plus fictif[14]. Un détail qui touche Thomas de près dira l’importance considérable qu’on lui accorda très tôt : les Constitutions dominicaines, en un texte qui date de 1234, prescrivent que les frères destinés aux études doivent recevoir de leur province les trois livres de base, c’est-à-dire la Bible, les *Sentences* et l’*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur[15].

On le sait, Pierre Lombard a voulu inaugurer un nouveau style d’enseignement ; il a donc entrepris de rassembler en un seul volume les diverses opinions *(sententiae)* des Pères de l’Église sur les différents sujets dont traite la théologie, citant largement les textes eux-mêmes pour la commodité des maîtres et des étudiants. Comme l’a fort bien observé M.-D. Chenu, l’œuvre du Lombard offrait « le bénéfice, mais aussi les limites, d’un capital patristique, bien ordonné, décanté, digéré, sagement assimilé […], assez prosaïque […], mais à cause de cela même, il a sanctionné les progrès les plus sûrs, et, pour l’avenir, fourni un terrain de travail où les plus libres initiatives pourront s’exercer, rendant de plus en plus neutre, ce sol d’où elles partent[16] ».

De fait, les théologiens ne tardèrent pas à abandonner les servitudes d'un strict commentaire et à introduire hardiment de nouvelles considérations, parfois fort éloignées de celles du Lombard. C'est pourquoi, les commentaires des *Sentences* peuvent être considérés comme des œuvres théologiques de plein droit, révélatrices de la pensée de leur auteur.

Thomas ne fut donc pas le premier ni le seul à aller au-delà du Lombard, mais il fut sans doute un de ceux qui le firent le plus résolument. Matériellement, son commentaire de chaque *distinctio* se présente comme une série – plus ou moins longue selon les cas – de Questions, elles-mêmes subdivisées en articles et en sous-articles (les *quaestiunculae*), cet ensemble étant encadré par une *divisio textus*, au début, et une *expositio textus*, à la fin, vestiges du commentaire littéral de moins en moins honoré. Si l'on veut avoir une idée des proportions que prend le texte du jeune professeur par rapport à celui du Magister, on peut donner l'exemple mis en avant jadis par Chenu : les deux pages de la distinction 33 du Troisième Livre donnent à Thomas l'occasion de poser 41 Questions qu'il développe en 88 pages.

Ce sont surtout le contenu et l'inspiration qui changent. Le jeune bachelier n'en fait aucun mystère et ses options transparaissent immédiatement. On peut compter 2304 citations d'Aristote dans le Commentaire des quatre Livres du Lombard (l'*Éthique à Nicomaque* se situe au premier rang avec 946 citations ; la *Métaphysique* vient assez loin derrière avec environ 354, la *Physique* en compte 309, et le *De anima*, le *De animalibus* et divers autres ouvrages de psychologie en présentent 380). Quant aux auteurs chrétiens, saint Augustin, le mieux honoré, totalise 1095 citations ; il y en a 589 pour le Pseudo-Denys, 319 pour Grégoire le Grand, 264 pour Jean Damascène, 130 pour Jérôme, etc. La disproportion entre Aristote et Augustin est toutefois à nuancer, car si l'on compare le nombre de tous les auteurs non chrétiens avec celui de l'ensemble des auteurs chrétiens, on obtient des chiffres plus équilibrés : environ 3060 citations pour les premiers, environ 3000 pour les seconds[17].

Pour souligner l'aristotélisme de Thomas, Chenu avait cru pouvoir faire certaines comparaisons frappantes en soulignant les 133 citations de l'*Éthique à Nicomaque* dans la seule distinction 33 du livre III, contre 12 chez Albert et 3 chez Bonaventure[18]. En réalité, ces chiffres sont à manier avec précaution car, en 1245, date à laquelle Albert rédigea son Commentaire au Livre III des *Sentences*, seuls étaient traduits les Livres I-III de l'*Éthique*. Par ailleurs, en l'absence d'une édition critique aussi bien du Commentaire de Thomas que de celui d'Albert, les termes réels de la comparaison sont trop mal connus. De toute façon ces chiffres ne disent pas tout et il faudra les nuancer – car cette ferveur aristotélicienne n'éliminera pas l'enracinement augustinien. Il faut donc lire avec les réserves qui s'imposent le fameux passage où Tocco célèbre avec lyrisme les débuts de frère Thomas : « Dans ses leçons, il introduisait de *nouveaux* articles, résolvait les questions d'une manière *nouvelle* et plus claire avec de *nouveaux* arguments. En conséquence, ceux qui l'entendaient enseigner des thèses *nouvelles* et les traiter selon une méthode *nouvelle*, ne pouvaient douter que Dieu ne l'eût éclairé d'une lumière *nouvelle* : en effet, peut-on enseigner ou écrire des opinions *nouvelles*, si l'on n'a pas reçu de Dieu une inspiration *nouvelle*[19] ? »

Ce morceau de bravoure, on aurait pu s'en douter, ne traduit pas directement les impressions des étudiants de Thomas. Tocco l'a emprunté à Thomas de Celano qui, avec une égale insistance, avait célébré saint François d'Assise comme un *novus homo*[20]. On aurait tort pourtant de s'autoriser de ce larcin littéraire pour dénier l'apport original de Thomas. De fait, même s'il est possible de repérer des sources immédiates dont le jeune bachelier a su s'aider, le dépassement de l'œuvre du Lombard quant à la netteté des options a été souligné bien des fois. Si le fait même d'être lié au livre des *Sentences* ne lui permettait pas toujours de déployer pleinement son génie propre, il pouvait suffisamment le laisser percer pour que nul ne s'y trompe[21].

L’exemple le plus frappant se trouve peut-être dans les premières pages qui traitent du principe d’organisation de la matière théologique. Le Prologue de Thomas répond exactement à ce qu’on attend d’une bonne introduction : placée avant le corps du livre, elle doit en donner l’esprit et les grandes articulations. Contrairement à ce qui se produit souvent de notre temps, ce Prologue n’a pas été placé là après que l’auteur ait rédigé l’ensemble de son œuvre. Oliva a montré de façon irrécusable que ce Prologue fait partie intégrante du Commentaire sur le Livre I des *Sentences* et qu’il a non seulement circulé, mais qu’il a en outre connu deux révisions de la part de Thomas lui-même durant l’été avant même qu’il ne commente dans son enseignement les Livres II et III. Oliva mentionne le cas semblable d’Albert dont le Prologue correspond tout à fait à ce que suggérait Glorieux jadis, à savoir que les Prologues généraux aux Livres du Lombard servaient de leçon introductive à l’enseignement des Sentences[22].

Pierre Lombard, on le sait, a réparti sa matière en quatre livres selon un ordre qui est « à la fois historique et logique » : 1. Dieu Trinité, en son essence et en ses personnes, avec quelques considérations sur sa présence dans le monde et dans la vie des chrétiens. 2. Dieu comme créateur et son œuvre (création en général, création et chute des anges, création et chute de l’homme et de la femme, grâce, péché originel et actuel). 3. L’incarnation du Verbe et son œuvre de rédemption, à quoi se trouve rattachée l’étude des vertus et des dons du Saint-Esprit, ainsi que celle des dix commandements (puisqu’ils se trouvent tous inclus dans celui de l’amour). 4. La doctrine des sacrements, à laquelle se trouve jointe celle des fins dernières[23].

Cette simple énumération laisse pressentir que l’on a davantage affaire à un recueil de Questions plutôt matériellement juxtaposées qu’à un ouvrage ordonné autour d’une idée centrale. L’auteur ne souligne guère d’ailleurs les articulations de son plan assez lâche. Thomas, au contraire, met en valeur ce qu’il ne craint pas d’appeler l’*intentio* du Maître et propose d’organiser la matière de la théologie avec Dieu comme centre et toutes choses autour,

selon le rapport qu'elles entretiennent avec lui : soit qu'elles viennent de lui comme de leur origine première, soit qu'elles reviennent vers lui comme vers leur fin ultime[24].

Si l'on ne se souvient pas des affirmations bibliques sur Dieu Alpha et Oméga de l'univers visible et invisible, cet énoncé pourrait ne traduire qu'une évidence assez plate. On ne le perçoit pas dans sa profondeur aussi longtemps qu'on ne saisit pas la *ratio* organisatrice qui lui donne son intelligibilité. Thomas la voit dans le fait que la création – la sortie des créatures à partir de Dieu premier principe – trouve son explication dans le fait que, même en Dieu, il y a une sortie du Principe, qui est la procession du Verbe à partir du Père. L'efficience divine qui s'exerce dans la création est donc mise en relation à la génération du Verbe, comme la causalité formelle de la grâce qui permettra le retour des créatures vers Dieu est reliée à la spiration de l'Esprit-Saint. Plus précisément et plus complètement, on peut donc dire que les missions divines *ad extra* s'expliquent selon l'ordre des processions des personnes divines *ad intra*[25].

Il serait aisé de montrer que Thomas s'arrange de façon à ce que son propre Commentaire reproduise cette vision des choses. Il est préférable de souligner que cette présentation ne relève pas d'une simple option pédagogique ; elle exprime une intuition spirituelle féconde qui anticipe déjà le plan de la *Somme* et dont on déjà dégager deux implications majeures. Tout d'abord, attentif aux exigences du mot *théo*-logie, Thomas voit en Dieu lui-même le sujet premier de son discours. S'il n'accorde au Verbe incarné qu'une place seconde – ce qu'on lui reproche parfois – c'est parce qu'il donne la première place à la Trinité : pas plus que la création, l'incarnation ne s'explique par elle-même ; il faut remonter jusqu'à la charité fontale du Père[26]. Il faut ensuite souligner que, dans cette conception, l'univers entier des créatures, spirituelles et matérielles, apparaît animé d'un dynamisme de fond qui, le moment venu, permettra d'intégrer sans problème le devenir historique dans la considération

théologique. On saisit d'emblée la portée de cette proposition dans toute son audace, quand on s'aperçoit que la possibilité mentionnée par Thomas en second lieu seulement, est celle d'Augustin (en fait mise en premier par le Lombard) qui se fonde sur la distinction entre *res* et *signa*[27].

Quoi qu'en dise Tocco, ces leçons n'étaient pas le fruit d'une science infuse, mais le résultat d'un dur labeur dont l'autographe du Troisième Livre, qui nous est parvenu comme celui du *Super Isaiam*, avec ses ratures et ses repentirs, porte encore les traces[28]. On y découvre Thomas attentif à, mais aussi dépendant de ses contemporains : Maître Albert, bien sûr, dont l'influence, très forte dans les trois premiers Livres, est nettement moins perceptible dans le Quatrième ; Bonaventure surtout, dont Chenu a pu repérer une série de neuf arguments repris en autant d'objections dans un article du traité des sacrements[29] – mais à qui Thomas fait aussi de nombreux emprunts –, et bien d'autres encore qu'un anonyme *quidam* ne permet pas toujours d'identifier (350 mentions de ces *quidam*). Une meilleure connaissance du mouvement contemporain des idées facilite maintenant le repérage d'autres traces de l'actualité dans cette œuvre – ainsi les allusions au finimondisme de Joachim de Flore et de Guillaume de Saint-Amour signalées par Marie-Michel Dufeil[30] –, mais seule l'édition critique à venir permettra une appréciation plus exacte de ce que Thomas doit à ses prédécesseurs et à ses contemporains. Il sera alors possible de juger en connaissance de cause de l'ampleur et des limites de son originalité.

Alia lectura fratris Thome

Selon les derniers résultats obtenus par Oliva et les chercheurs qui se sont ralliés à lui, l'enseignement sur Isaïe et sur Jérémie a occupé la première année de ce séjour parisien de Thomas (soit 1251-52 ou 1252-53), et non pas deux ans comme on l'admettait précédemment. Selon les statuts

de l’université, les deux années suivantes étaient donc consacrées à l’enseignement du Commentaire des *Sentences* du Lombard (c’est-à-dire 1252-54 ou 1253-55). Mais selon ce que dit Tocco, le temps de la rédaction a débordé sur la période suivante, non seulement celle du bachelier au service de son maître, mais en partie celle de la maîtrise (1255-1256)[31]. On comprend ainsi beaucoup mieux la réussite de Thomas qui a pu étaler sur presque trois ans le temps consacré à cet immense Commentaire. Il était pourtant loin de considérer son travail comme définitif et, selon certains, il l’aurait revu pour tenter de l’améliorer lors de la reprise qu’il en fit pour ses étudiants, à Santa Sabina, quelque dix ans plus tard.

Cette tentative, mentionnée par Ptolémée qui assure avoir vu à Lucques un exemplaire de ces leçons tenues à Rome[32], a longtemps occupé historiens et critiques et elle continue à les intriguer. En effet, s’il est difficile de récuser le témoignage de Ptolémée, on n’avait jamais encore découvert de traces écrites de ce nouvel enseignement de Thomas sur les *Sentences*, jusqu’au jour où les chercheurs de la Commission léonine ont repéré dans les marges d’un manuscrit d’Oxford (*Lincoln College*, *lat*. 95) plusieurs mentions d’une *alia lectura fratris Thome*. Hyacinthe Dondaine, qui a établi l’édition de quinze des passages concernés et en a fait une étude minutieuse et circonspecte, avait cru devoir conclure plutôt négativement. Selon lui, ces annotations sont d’un anonyme qui s’inspire fidèlement de Thomas, mais il n’y a vraiment pas d’arguments décisifs qui indiqueraient qu’elles sont prises de l’*alia lectura* de Rome[33].

Soumettant à son tour la question à nouvel examen et reprenant point par point l’argumentation de Dondaine, Leonard Boyle loue hautement les qualités de son analyse, mais en tire une conclusion inverse : le texte de ces annotations, « parfois plus clair que celui de Thomas », « intrépide », etc. (ce sont des expressions de Dondaine), n’est pas dû à un anonyme quelconque, mais à Thomas lui-même. D’après Boyle, la main qui a rédigé ces notes serait celle d’un reportateur qui a suivi les cours de Thomas à

Rome en 1265/66. Quant à l'*alia lectura*, ce ne serait pas l'enseignement de Rome, mais bien celui de Paris, qui est effectivement tel pour quelqu'un qui a entendu Thomas à Rome et non à Paris[34]. Cette argumentation, qui donne un écho plausible à l'indication de Ptolémée, nous avait alors paru concluante et elle avait déjà reçu bon accueil de la critique[35].

Le travail de L. Boyle a été complété quelques années plus tard par Mark Johnson qui a publié une liste complète des 94 additions marginales de ce manuscrit d'Oxford (*incipit* et *explicit* assez amples des divers passages de façon à donner une idée de leur contenu)[36]. L'auteur, qui a travaillé en relations avec L. Boyle, signalait que celui-ci préparait une édition critique de l'ensemble de ces passages et qu'il lui avait communiqué que H. Dondaine s'était après coup rallié à sa proposition quant à l'authenticité thomiste de ces textes[37]. La rencontre d'aussi éminents chercheurs était du meilleur augure.

Toutefois, en préparant la réédition de ce livre, il nous a paru nécessaire d'avertir le lecteur que de nouveaux éléments doivent être pris en compte. Nous n'avons pas voulu modifier sans avertissement notre première édition, mais une nouvelle lecture de la contribution de Leonard Boyle nous avait laissé plus réservé que nous ne l'étions jadis quant au contenu interne de ces annotations. Ce n'est pas le lieu d'en discuter ici, mais on nous permettra de renvoyer à ce que nous en avons dit en introduction à un recueil de ses écrits sur Thomas[38]. Depuis lors, le texte complet de ces annotations censées venir de cette relecture des *Sentences* par Thomas a été publié dans son intégralité par John F. Boyle (ancien doctorant, homonyme de son directeur de thèse). Cet auteur a fait précéder son édition d'une introduction dans laquelle il discute longuement les arguments pour et contre et conclut fermement à l'authenticité[39].

Cependant ce travail de J. F. Boyle a fait à son tour l'objet d'une recension critique approfondie d'A. Oliva, dans laquelle, sans conclure pour autant à l'inauthenticité de l'*alia lectura*, il faisait valoir un faisceau de

raisons externes guère favorables à cette option. Selon lui, ces notes marginales qui n'ont rien de rare et se retrouvent dans de nombreux autres manuscrits, ne sont pas toutes munies d'une attribution à frère Thomas (à peine un dixième sur près d'une centaine), et il est abusif de les lui attribuer toutes sans autre vérification[40]. En effet, le fait que ces annotations soient d'origines diverses permet d'envisager les choses sous un autre jour et de ne pas imputer à Thomas des phrases dont il ne peut manifestement pas être l'auteur.

Oliva a donc poursuivi sa recherche pendant plusieurs années et il en a livré les résultats dans une précieuse étude qui souligne bien la difficulté de la question. Tout d'abord, en replaçant le texte de l'*alia lectura* dans l'ensemble de l'enseignement des dominicains italiens de cette époque, qui pourrait avoir comporté l'enseignement des *Sentences*, il n'exclut pas que Thomas ait pu lire les *Sentences* en Italie, mais ailleurs qu'à Rome. C'est pourquoi il préfère l'appellation *Alia lectura* à celle de *Lectura romana* privilégiée par les deux Boyle. Ensuite, un examen paléographique rigoureux du manuscrit de Lincoln College lui a permis de faire plusieurs constatations. Tout d'abord, il est inexact de parler comme le fait L. Boyle d'un « reportateur » à propos de ces notes marginales. Loin d'être celle d'un scribe pressé qui prend des notes au fur et à mesure que parle le commentateur, l'écriture révèle une main posée et parfaitement lisible, en particulier dans les passages les plus longs qu'il recopie à partir de textes déjà existants, et qui ne viennent pas nécessairement de Thomas. Ensuite, l'un des copistes de certaines de ces notes n'était autre que Raynald de Piperno, le fidèle compagnon de Thomas, dont l'écriture, déjà connue par ailleurs, a été définitivement identifiée et qui permet de faire la même constatation : l'écriture de Raynald dans ces passages est meilleure que celle que l'on trouve sous sa plume dans le manuscrit de Naples contenant le Commentaire de la *Métaphysique* qu'il écrivit sous la dictée de Thomas. Cette découverte, confirmée par Robert Wielockx, « apporte un nouvel

élément de complexité à un dossier déjà très compliqué ». Par ailleurs, il va de soi que cette intervention de Raynald, recopiant des passages de l'*alia lectura,* apporte un argument qui donne à réfléchir. Si l'on se souvient de l'attestation initiale de Ptolémée, il est indéniable que cet ensemble constitue un dossier de poids en faveur de l'authenticité thomasienne de certaines de ces annotations, mais pas nécessairement pour l'ensemble de cette centaine de notes marginales, y compris celles du prologue et de ses articles.

Laissons au lecteur le soin de prendre par lui-même connaissance des détails de la démarche ; reprenons simplement la conclusion d'Oliva qui résume ainsi ses résultats : « L'origine thomiste de ces passages de l'*Alia lectura* me semble incontestable, non seulement à cause des onze indications explicites qui citent cet autre Commentaire de Thomas, mais précisément en raison de la façon dont tous ces passages ont été copiés sur le manuscrit d'Oxford. La rédaction de certains textes de l'*Alia lectura* me laisse cependant très perplexe, comme par exemple le prologue général et certains de ses articles. Cela me porte à conjecturer, entre l'enseignement de l'*Alia lectura* par Thomas et le témoignage que nous en livre le manuscrit d'Oxford, l'intervention d'un rédacteur intermédiaire[41] ».

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas cette reprise italienne qui est passée à la postérité, mais bien la *lectura* de Paris. Le texte de Thomas fut transmis concurremment à celui du Lombard et ce dernier, involontairement, contribua au succès de son jeune commentateur et à la persistance d'une espèce de malentendu. Si les règlements de l'université obligeaient à commenter le Lombard, on se servait du Commentaire de Thomas bien plus que de la *Somme* qui exprimait pourtant une pensée personnelle plus évoluée (les adversaires de Thomas, comme Guillaume de la Mare, ne s'y sont d'ailleurs pas trompés).

Jusqu'en plein XVe siècle, le premier grand commentateur de Thomas, Capreolus, le *princeps thomistarum*, a commenté les *Sentences* et non la

Somme. Pourtant, dès 1280 environ, un de ses disciples attirait l'attention sur le fait que Thomas avait sensiblement progressé sur bien des points en passant des *Sentences* à la *Somme*[42]. Il est d'ailleurs assez frappant de constater que le Lombard n'est guère cité dans ce dernier ouvrage ; on a certes pu relever une quarantaine de renvois, mais peu se réfèrent à lui comme à une autorité, la plupart l'interprètent et d'autres enfin le rejettent[43].

Deux opuscules

On date généralement de cette période deux opuscules bien connus. Le premier est celui qu'on appelle, sur la foi des éditions imprimées qui ont vulgarisé ce titre, *De ente et essentia,* mais ce n'est qu'un titre parmi bien d'autres attestés par la tradition manuscrite. Selon le témoignage de Ptolémée, Thomas l'aurait écrit « pour ses frères et compagnons alors qu'il n'était pas encore maître[44] ». On interprète cette indication en ce sens qu'il n'était pas encore maître-régent en exercice, et cela nous reporte effectivement aux années 1252-1256 alors qu'il était à Saint-Jacques. Ptolémée avait d'ailleurs dit un peu avant que c'était à l'époque où il commentait les *Sentences*. Les historiens ont essayé de préciser davantage : Roland-Gosselin pensait pouvoir avancer que c'était « vers le moment où saint Thomas commentait la XXVe Distinction du Ier Livre ». Les autres auteurs sont beaucoup moins assurés et H.-F. Dondaine, en rapportant les diverses opinions, reste lui-même dans une prudente réserve[45].

Quant au propos de l'ouvrage, nous pouvons renvoyer à l'édition commentée qu'en a faite Roland-Gosselin ; il nous suffit de savoir ici qu'il porte tout entier sur la notion d'*essentia* et sur les rapports qu'elle entretient avec la réalité et avec les intentions logiques. Thomas s'y montre très proche d'Avicenne, dont le système fait une place centrale à la notion d'essence, de sorte que « dans le contexte culturel des années 50 », où

Avicenne est encore prépondérant pour beaucoup, « élucider la notion d'*essentia* et ses ressources d'intelligibilité, c'était à la fois se faire entendre de ses étudiants ou collègues, et aussi les introduire dans un univers clarifié : celui du thomisme à l'état naissant[46] ». Cet opuscule, dont les érudits de la Renaissance trouvèrent le latin inculte et barbare – au point parfois de le réécrire –, eut une fortune extraordinaire. On en compte encore aujourd'hui 181 manuscrits, dont 165 complets, et il fit l'objet de quelque 40 éditions imprimées[47].

Sans avoir eu le même succès, le *De principiis naturae* a eu lui aussi une diffusion plus qu'honorable pour une œuvrette de jeunesse (plus de 80 manuscrits et 40 éditions imprimées). Composé pour un certain frère Sylvestre, qui ne nous est pas connu par ailleurs – peut-être est-il lui aussi du même couvent Saint-Jacques –, sa date demeure incertaine. Mandonnet proposait 1255[48], Roland-Gosselin le croyait antérieur au *De ente*[49], son éditeur léonin, H.-F. Dondaine, pense à une date encore antérieure : « Ce clair petit memento pourrait même remonter aux années d'études de frère Thomas, qui y ferait part à un autre étudiant de sa lecture des *Physiques* dans le *Commentator* »[50].

Comme ces derniers mots le laissent entendre, si Avicenne était au premier plan dans le *De ente*, c'est Averroès qui l'est ici. B. Montagnes l'avait jadis souligné pour la doctrine de l'analogie[51], les éditeurs léonins étendent cette remarque à l'ensemble de l'opuscule[52]. Ceci nous situe bien dans les années de jeunesse et Thomas n'a pas encore pris les distances qu'il marquera plus tard[53]. Toutefois la présence dès les origines de ces deux penseurs de langue arabe – comme aussi celle de Maïmonide que nous n'allons pas tarder à retrouver – attire notre attention sur ce que Thomas a reçu du monde arabe et juif (à commencer par Aristote). Sans aller peut-être jusqu'à dire que lui et son maître, Albert, ont « silencieusement pillé » leurs arguments philosophico-théologiques, il importe d'être conscient de ce qu'ils doivent à ces prédécesseurs[54].

Indépendamment de leur contenu, ce qu’il y a peut-être de plus notable dans ces deux opuscules c’est l’aspect sous lequel ils se ressemblent : Thomas les a composés à la demande de ses frères et pour leur rendre service. La pratique était courante à l’époque, semble-t-il. Pour ne nommer que deux de ses confrères, Albert le Grand et Guillaume de Moerbeke y sacrifièrent aussi. Thomas inaugurait ainsi une longue série de 26 œuvres (sur 90) qu’il composerait « à la demande », soit amicale comme celles-ci (ou comme celle de son *socius* Raynald pour qui il écrira le *Compendium theologiae*), soit officielle (du pape Urbain IV, qui aboutit à la *Catena aurea*, ou de Jean de Verceil, le Général des dominicains, qui le consulta plusieurs fois[55]). Malgré un lourd travail d’enseignant et d’auteur, Thomas ne s’est jamais dérobé à ces devoirs de charité intellectuelle et c’est là un des éléments de sa sainteté. Pour qui chercherait les moyens qu’il a pu mettre en œuvre pour y parvenir, le secret ne s’en trouve pas dans des austérités ou des dévotions particulières, extérieures à son existence d’intellectuel, mais bien dans le concret de son exercice[56].

La leçon inaugurale

Par définition, la charge de bachelier était transitoire. Dès le mois de février 1256, Aymeric de Veyre, chancelier de l’Université[57], accordait à Thomas la *licentia docendi* et lui ordonnait de se préparer à prononcer sa leçon inaugurale. Nous connaissons cette décision par une bulle d’Alexandre IV, datée du 3 mars 1256, dans laquelle le pape félicite Aymeric d’avoir pris cette initiative avant même d’avoir reçu la précédente lettre pontificale qui l’invitait à le faire[58].

Cette lettre du pape pour un acte de simple routine universitaire aurait de quoi surprendre si elle ne faisait aussi allusion aux « fils d’iniquité » qui accablent de leurs vexations les frères du couvent Saint-Jacques. En effet, les circonstances étaient loin d’être paisibles pour les dominicains de Paris

en ce printemps de 1256 ; on était en plein dans la guérilla déclenchée par les maîtres séculiers contre les maîtres mendiants, qu'ils avaient même excommuniés[59]. Récemment élu, Alexandre IV avait aussitôt vigoureusement pris fait et cause pour les mendiants par la bulle *Quasi lignum vitae* dans laquelle il cassait ces mesures et exigeait la réintégration des réguliers[60]. Son intervention auprès du chancelier pour que celui-ci pousse Thomas à délivrer son *principium* au plus tôt et pour le remercier de la bienveillance qu'il témoigne aux frères de Saint-Jacques n'était donc pas fortuite[61].

L'épisode nous est aussi connu par Tocco ; sans faire allusion à l'intervention du pape, il insiste plutôt sur un autre détail : alors que d'autres candidats auraient pu être choisis, le chancelier préféra Thomas bien qu'il n'eût pas encore l'âge requis[62]. De fait, il n'avait alors que 31 ou 32 ans, alors qu'il aurait dû en avoir 35 selon les statuts de l'université[63]. Tocco s'étend davantage encore sur la réaction de Thomas à cette nouvelle : il aurait préféré esquiver la charge, mais contraint par l'obéissance il ne put s'y soustraire. Il se mit donc en prière (avec beaucoup de larmes, ajoute la quatrième rédaction) ; dans la nuit qui suivit, un certain frère dominicain d'aspect vénérable lui apparut en songe et lui demanda la raison de cette prière instante. Après que Thomas se fut expliqué, ajoutant qu'il n'avait aucune idée du thème qu'il pourrait traiter, l'apparition le rassura et lui proposa elle-même le sujet de son discours : « De tes hauteurs tu abreuves les montagnes, la terre se rassasie du fruit de tes œuvres[64] ».

Selon le témoignage de Pierre de Monte San Giovanni, moine de Fossanova, au procès de canonisation, Thomas lui-même aurait narré ce récit au prieur de Fossanova en présence de Raynald et à sa prière, quelques jours avant sa mort[65]. Quant à Pierre de Caputio, lui aussi témoin au procès de Naples, il assure qu'il a appris ce fait alors qu'il était au couvent Saint-Jacques, pendant la lecture qu'on faisait aux frères au moment de la saignée[66]. Il ajoute que tous les frères de Paris étaient persuadés que le

frater antiquus apparu à Thomas n'était autre que saint Dominique lui-même[67]. À l'exception de ce dernier détail, où l'on voit à l'œuvre le processus hagiographique, les divers récits concordent et il semble possible que nous tenions là une confidence personnelle qui remonte à Thomas lui-même[68]. Il se mit donc à l'œuvre et prépara sa leçon inaugurale qu'il tint à une date indéterminée entre le 3 mars et le 17 juin 1256[69].

Ce *principium* du nouveau *magister in actu regens* est donc le texte connu sous le titre *Rigans montes de superioribus suis*. C'est un discours de nette inspiration dionysienne : dans le monde des esprits aussi bien que des corps, Dieu agit par toute une série d'intermédiaires. Ainsi en va-t-il pour la communication de la sagesse : elle s'épanche d'abord dans l'intelligence des docteurs, dont les montagnes sont ici l'image, et de là, par leur ministère, elle baigne de ses flots de céleste lumière l'intelligence des auditeurs. À partir de là, Thomas développe quatre points : 1. la grandeur de la doctrine spirituelle ; 2. la dignité de ses docteurs ; 3. les conditions requises chez ses disciples ; 4. l'économie de sa communication. Mieux que bien d'autres considérations, la conclusion de ce texte nous dira quel pouvait être alors l'état d'esprit du nouveau maître :

> Assurément personne ne saurait prétendre à posséder par lui-même et de son propre fonds les aptitudes suffisantes pour remplir un tel ministère. Cette aptitude on peut l'espérer de Dieu : *Non que nous soyons capables par nous-mêmes de penser quelque chose comme venant de nous-mêmes, mais toute notre capacité vient de Dieu* (2 Corinthiens 3,5). Pour l'obtenir de Dieu, il faut la lui demander : *Si quelqu'un de vous a besoin de sagesse, qu'il la demande à Dieu, qui donne à tous libéralement et sans rien reprocher, et elle lui sera donnée* (Jacques 1,5). Prions le Christ qu'Il veuille nous l'accorder. Amen[70].

Nous n'avons pas de document contemporain qui nous dise de quelle manière se passaient exactement les cérémonies d'installation d'un nouveau maître. Si l'on peut reporter sur l'époque de S. Thomas ce que nous apprennent les statuts de la faculté de théologie de Bologne, qui reproduiraient ceux de Paris, mais en un texte postérieur à 1362, la cérémonie se déroulait en deux séances : les *vesperie* et l'*aulica*. Comme leur nom l'indique, les *vesperie* se déroulaient l'après-midi du premier jour et on y discutait solennellement deux des quatre Questions proposées par le futur maître à tous les autres maîtres ou bacheliers quelques jours auparavant. Ce premier soir, il lui revenait de clore la discussion sur la seconde Question par sa mise au point magistrale[71].

La seconde séance solennelle se tient le lendemain matin, dans la grande salle de l'évêché, d'où elle tient son nom : *aula*. Dans la première partie de la séance, le nouveau maître prête serment entre les mains du chancelier, reçoit la barrette, insigne de sa dignité, des mains de son parrain, et prononce alors son *principium*. Après cela on discute les deux dernières Questions qu'il a proposées, selon un rituel compliqué dans lequel il est prévu qu'il doit faire la *determinatio magistralis* de la troisième.

Même s'il n'est pas seul à défendre ses thèses (son bachelier intervient le plus souvent), et même s'il n'est pas également impliqué en chacun des différents moments de la cérémonie, on voit bien que le jeune maître est cependant constamment concerné. Comme le souligne Glorieux, sa position peut être « jusqu'au bout assez inconfortable ». Tout n'est pourtant pas terminé avec ces deux séances. Comme on l'a remarqué, le nouveau maître n'est pas intervenu dans la première ni dans la quatrième Question, et il peut légitimement avoir encore quelque chose à dire à leur sujet ou même des compléments à apporter à celles qui ont été défendues par son bachelier. La possibilité lui en est donnée dès le premier jour de classe qui suit sa réception, dans ce qu'on appelle la séance de *resumptio* ou de reprise. Il a alors toute une matinée devant lui pour un exposé aussi ample qu'il le

souhaite *(determinatio valde prolixa)* et ce jour-là il n'y a ni leçon ni dispute dans les autres écoles, pour permettre à tous d'y assister.

Nous aurons à revenir sur les Questions que Thomas a proposées à la discussion pour son *inceptio*, mais nous pouvons ici faire notre profit d'une suggestion de Weisheipl. On le sait, il y a deux textes connus pour être des leçons inaugurales de Thomas : l'un est le *principium* que nous venons de présenter ; l'autre est un éloge de la sainte Écriture qui correspond manifestement à ce que réclament les statuts pour inaugurer un enseignement. Ce texte, transmis sous le titre de *« Sermo secundus fratris Thome »*, prend pour thème le verset de Baruch 4,1 : *Hic est liber mandatorum Dei*, et sa *commendatio Scripturae* est suivie d'une explication de la manière dont se répartissent les différents livres de la Bible.

À la suite d'une proposition de Mandonnet, tout le monde jusqu'ici voyait en ce deuxième texte la leçon inaugurale de Thomas quand il commença son enseignement de la Bible à Paris, en 1252. Comme il n'est pas sûr que Thomas ait jamais vraiment porté le titre de bachelier biblique, il n'est pas certain non plus qu'il ait prononcé ce discours à cette occasion. D'où la proposition de Weisheipl de lire ce deuxième discours comme étant celui que Thomas aurait prononcé le jour de sa *resumptio*. Ce texte est en continuité assez claire avec le *principium* analysé ci-dessus, qu'il complète et prolonge, et nous pouvons ainsi nous faire une idée un peu plus précise de ce qui s'est passé en septembre 1256, lors de l'entrée en régence de Thomas[72].

---

1. On sait peu de choses au sujet d'Élie Brunet, sinon qu'il avait été lecteur au Studium de Montpellier de 1246 à 1247, avant d'être appelé à Paris, et on ne connaît de lui que quelques *excerpta*, cf. Käppeli I, p. 363 ; Glorieux, *Répertoire* I, n° 12, p. 84.

2. Cf. le décret des 21 proviseurs de l'université du 27 mars 1229, *Chartularium*, n° 62, p. 118.

3. Cf. la déclaration des maîtres séculiers contre les religieux et surtout les dominicains, *Chartularium*, n° 230, p. 252 ss.

4. N. GOROCHOV, *Naissance de l'université. Les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (vers 1200-1245)*, Paris, 2012, p. 111-125, a replacé cette arrivée d'Aristote à Paris dans l'ensemble des « centaines de nouveaux textes » qui sont devenus disponibles à partir de 1200. On peut encore utiliser un résumé commode des interdictions et permissions successives dans F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIIIe siècle*, p. 81-117 (²1991, p. 75-107) ; plus court : É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, « Bibliothèque thomiste 46 », Paris, 1991, p. 1-15.

5. Lettre adressée à tous les maîtres et étudiants du monde entier, vers la fin de 1229, *Chartularium*, n° 72, p. 129-131, cf. p. 131.

6. *Chartularium*, n° 246, p. 277-279 ; Dufeil, *Polémique*, p. 150-152.

7. F. Van Steenberghen, p. 143-148 (²1991, p. 130-134), montre bien que dès 1240 (et il faut probablement anticiper cette date), les interdictions pontificales répétées n'étaient plus respectées.

8. Un des premiers à l'avoir formulé – mais avec des nuances qui seront parfois négligées – est sans doute F. EHRLE, « Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. II : Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts », *Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5 (1889) 603-613 ; ID., « L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali », *Xenia tomistica* 3, p. 517-588.

9. Parmi les travaux qui ont contribué à changer l'approche de cette période, il faut mentionner F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, « Essais philosophiques 1 », Paris, 1946 ; D. A. CALLUS, *Introduction of Aristotelian Learning at Oxford*, « Proceedings of the British Academy 29 », Londres, 1944. Les premiers Commentaires connus de la *Physique* et de la *Métaphysique* sont l'œuvre de Roger Bacon, à Paris, et de Richard Rufus, à Oxford ; Kilwardby a été un des premiers à commenter non seulement la *Logique*, mais aussi l'*Éthique* ; or tous trois sont bel et bien 'augustiniens', comme l'est aussi le maître ès arts anonyme, vers 1245-1250, dont le cours a été publié par R.-A. GAUTHIER, *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata*, Grottaferrata, 1985, cf. p. 18*-22*.

10. Cf. P. Glorieux, *L'enseignement*, p. 93 et 97-99 ; J. VERGER, art. « Baccalarius », LMA 1 (1980) 1323 ; G. LEFF, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Londres, 1968, p. 167.

11. A. OLIVA, *Les débuts*, p. 241 ; nous avons synthétisé ces résultats dans la Chronologie sommaire en fin de ce livre.

12. L'histoire de la pénétration progressive du livre du Lombard a été écrite avec beaucoup de détails par Cl. ANGOTTI, « Les débuts du Livre des *Sentences* comme manuel de théologie à l'Université de Paris », dans *Université, Église, Culture*, p. 59-126. Mais pour ce qui concerne saint Thomas, il faut surtout voir A. OLIVA, *Les débuts*, cité à la note précédente.

13. L'ouvrage n'a guère besoin d'être présenté, mais il faut savoir qu'il continue à susciter l'intérêt des chercheurs, historiens et théologiens. Parmi de nombreuses publications, il faut mentionner d'abord les travaux d'I. BRADY, art. « Pierre Lombard », DS 12,2 (1986), col. 1604-1612, et surtout les *Prolegomena* à son édition critique : *Sententiae in IV Libris distinctae*, ed. 3a, 2 vol., Grottaferrata, 1971 et 1981. On trouvera une excellente analyse du Commentaire de Thomas d'un point de vue philosophique chez P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, p. 44-75. On verra par la suite

l'ouvrage de M. L. COLISH, *Peter Lombard*, 2 vol., Leiden, 1994, et, plus récemment : *Pietro Lombardo*, Atti del XLIII Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2006, Spoleto, 2007, recueil de 14 études sur divers points du livre du Lombard ; l'article de J. DE GHELLINCK, « Pierre Lombard », DTC 12,2 (1935), col. 1941-2019, reste toujours utile malgré son ancienneté. Signalons encore les débuts de la première traduction complète de ce maître livre : PIERRE LOMBARD, *Les quatre Livres des Sentences*, I. Premier Livre, II. Deuxième Livre, III. Troisième Livre, Introductions, traduction, notes et tables par M. OZILOU, Paris, 2012, 2013, 2014.

14. Cf. les deux volumes de *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, vol. I, ed. by G. R. EVANS, Leiden, 2002 ; vol. II, ed. by Ph. W. ROSEMANN, Leiden, 2010 ; R. L. FRIEDMAN, « Peter Lombard and the Development on the *Sentences* Commentary in the Thirteenth and Fourteenth Centuries », dans *Pietro Lombardo*, p. 459-478 ; Ph. W. ROSEMANN, « New Interest in Peter Lombard : The Current State of Research and Some Desiderata for the Future », RTPM 72 (2005) 133-152.

15. *Constitutiones Antique* II 28, ed. A. H. THOMAS, p. 361 ; M.-D. Chenu, *Introduction*, p. 227, n. 1, qui a attiré notre attention sur ce point, renvoie par erreur aux *Acta* du chapitre de Montpellier, tenu en 1265 (MOPH 3, p. 129), mais celui-ci n'en dit pas un mot et, on le voit, la prescription est beaucoup plus ancienne.

16. Chenu, *Introduction*, p. 228-229 ; cf. p. 226-237, où il situe les *Sentences* dans l'œuvre de Thomas ; P. GLORIEUX, art. « *Sentences* (Commentaires sur les) », DTC 14,2 (1941) 1860-1884, et, plus récemment M. L. COLISH, *Peter Lombard* (voir ci-dessus).

17. Ces chiffres, qui rectifient ceux que nous avions donnés dans la première édition de ce livre, sont empruntés à A. OLIVA, « Frère Thomas d'Aquin, universitaire », dans *Université, Église, Culture*, p. 245-246.

18. Chenu, *Introduction*, p. 233, a compté 125 citations, mais nous rectifions d'après Ch. LOHR, *St. Thomas Aquinas « Scriptum super Sententiis » : An Index of Authorities Cited*, Avebury, 1980 ; ce travail est lui aussi provisoire dans l'attente d'éditions plus fiables.

19. *Ystoria* 15, p. 122 ; *Histoire*, p. 46 (Tocco 14, p. 81), trad. WN, p. 87.

20. Ceci a été mis en lumière par H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore.* I. *De Joachim à Schelling*, Paris, 1979, p. 138, n. 2 ; cf. R.-A. GAUTHIER, « *Introduction* » à *S. Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, Paris, 1993, p. 93, qui sera cité désormais : *Introduction* (1993).

21. On peut ici donner deux exemple précis ; le plus ancien réside dans sa façon de parler de la charité qui s'inspire à la fois du Ps.-Denys et d'Aristote, cf. A. STEVAUX, « La doctrine de la charité dans le Commentaire des *Sentences* de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas », ETL 24 (1948) 59-97. Le deuxième nous est offert par un membre actuel de la Commission léonine : M. BORGO, « Tommaso d'Aquino lettore dello pseudo-Dionigi Areopagita. L'uso del corpus dionisiano nel Commento alle *Sentenze* », *Documenti e Studi* 24 (2013) 153-187 ; cette étude précise s'applique à montrer comment, dans la première moitié de son Commentaire du deuxième *Livre des Sentences*, Thomas retouche subtilement l'angélologie du Pseudo-Denys à l'aide d'Aristote. Sur ce dernier sujet, il faut voir aussi : S.-Th. BONINO, « Aristotélisme et angélologie chez saint Thomas d'Aquin », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 113 (2012) 3-36.

22. Cf. Oliva, *Les débuts*, p. 241 ; cet apport infirme évidemment les remarques de Francis Ruello (« Saint Thomas et Pierre Lombard…, *Studi Tomistici* 1, (1974) 176-209), auxquelles nous avions cru jadis pouvoir faire écho ; déjà critiquée par la RLT 9 (1977) n° 445, p. 152-153, cette observation n'a plus aujourd'hui aucune validité. On peut ajouter qu'il n'était pas dans les habitudes de Thomas de ne pas annoncer dès le début le plan qu'il comptait suivre. Il suffit de penser au Prologue général de la *Somme de théologie* dont la légendaire concision énonce d'emblée avec précision la matière des différentes parties qui vont suivre (cf. notre *La* Somme de théologie *de saint Thomas*, Paris, 1998, chap. I et II). Thomas ne faisait guère en cela que se conformer à l'exemple des auteurs anciens, parmi lesquels Augustin est le plus illustre. On a pu montrer que la première phrase de *La Cité de Dieu* contenait en abrégé le plan de l'œuvre tout entière (cf. G. BARDY, dans AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, dans BA, t. 33, p. 35-52).

23. Ce résumé s'inspire de celui d'I. Brady, DS 12,2, col. 1608.

24. *Sentences* I d. 2 *divisio textus* : « consideratio hujus doctrinae erit de rebus *secundum exitum a Deo ut a principio* (livres I et II) et *secundum quod referuntur in ipsum ut in finem* (III et IV) ». Weisheipl, p. 70-71, a cru pouvoir faire remarquer que Thomas a ici été devancé par Alexandre de Halès qui mentionne lui aussi ce mouvement d'*exitus* et de *reditus* (*Glossa in quatuor Libros Sententiarum*, Quaracchi, 1951, t. 1, p. 4, n° 8). En réalité, comme l'a montré Gilles Emery, *La Trinité créatrice*, p. 323-328, il n'est pas exact que le mouvement d'*exitus-reditus* chez Alexandre soit comparable à celui de Thomas ; Thomas s'inspire plus vraisemblablement de la lecture albertienne du Pseudo-Denys.

25. Les implications de cette théologie ont été développées une première fois par G. EMERY, « Le Père et l'œuvre trinitaire de création selon le Commentaire des *Sentences* de S. Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 85-117. On découvrira dans toute leur ampleur les vues de cet auteur dans le maître livre qu'il a publié peu après : *La Trinité créatrice*. Trinité et création dans les Commentaires aux *Sentences* de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, « Bibliothèque thomiste 47 », Paris, 1995, qui est certainement un des ouvrages les plus marquants de la littérature thomasienne depuis Vatican II. – On peut voir encore F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza* (Rapporti tra la SS.ma Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso), Roma, 1969 ; G. MARENGO, *Trinità e Creazione*. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino, Roma, 1990.

26. Cela a été bien dit par Fr. RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin*, Paris, 1987, p. 44 : « La notion d'incarnation n'est donc pas première en théologie. Elle prend place dans une dialectique dont les notions fondamentales sont celles de sortie (*exitus*) de Dieu en Dieu lui-même (processions éternelles) et hors de lui-même (création) et de retour (*reditus*) à Dieu tant de la créature qui n'est pas unie à Dieu selon la personne que de celle qui lui est ainsi unie, mais qui selon l'une de ses natures vient elle-même de Dieu. »

27. Pour plus de détails, cf. P. PHILIPPE, « Le plan des *Sentences* de Pierre Lombard d'après S. Thomas », BT 3 (1930-1933), Notes et communications, p. 131*-154*.

28. Cf. P.-M. GILS, « Textes inédits de S. Thomas : les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », RSPT 45 (1961) 201-228 ; 46 (1962) 445-462 et 609-628.

29. Cf. Chenu, *Introduction*, p. 235.

30. *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Paris, 1972 (désormais : Dufeil, *Polémique*), p. 160-161, 210-212.

31. *Ystoria* 15, p. 122 ; *Histoire*, p. 46 (Tocco 14, p. 81) : « scripsit in baccellaria et *principio sui magisterii* super quatuor libros Sententiarum ».

32. Ptolémée XXIII 15 (ed. A. Dondaine, p. 155) : « Scripsit etiam eo tempore quo fuit Rome […], iam magister existens, primum super Sententias, quem ego vidi Luce sed inde subtractus nusquam ulterius vidi » ; Ptolémée dit ici qu'il n'a plus revu ce livre, car lui-même a quitté Lucques où le livre se trouvait ; Bernard Gui a fait une mauvaise lecture de ce passage et insinue que le livre a été volé, cf. Gui 53, p. 217.

33. H.-F. DONDAINE, « 'Alia lectura fratris Thomae' ? (Super I Sent.) », MS 42 (1980) 308-336.

34. L. E. BOYLE, « Alia lectura fratris Thomae », MS 45 (1983) 418-429 ; grâce à une indication de possesseur sur le manuscrit, Boyle pense pouvoir faire un pas de plus et identifier le reportateur d'Oxford à Jacobus Raynuccii, qui devint archevêque de Florence en 1286, après avoir été lecteur conventuel à Città di Castello, en 1273, quand le couvent fut fondé, puis prieur de Santa Sabina jusqu'en 1286, et dont il est tout à fait possible qu'il ait été un des étudiants de Thomas en 1265-1266 ; cf. E. PANELLA, « Jacopo di Ranuccio da Castelbuono OP testimone dell'*alia lectura fratris Thome* », *Memorie domenicane* N.S. 19 (1988) 369-385).

35. L. J. BATAILLON, *Bulletin*, RSPT 73 (1989), p. 591 : « L. Boyle […] a donné des arguments, à mon avis pleinement convaincants, en faveur de [l]'authenticité thomiste » ; C. VANSTEENKISTE, RLT 19 (1986), n° 73, p. 40, avait une opinion plus mitigée.

36. M. F. JOHNSON, « *Alia lectura fratris Thome* : A List of the New Texts found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat. 95 », RTAM 57 (1990) 34-61.

37. Cf. M. Johnson, p. 37, n. 11.

38. J.-P. TORRELL, « Lire saint Thomas autrement », dans L. E. BOYLE, *Facing History. A Different Thomas Aquinas*, « Textes et études du Moyen Âge 13 », Louvain-la-Neuve, 2000, p. XXI-XXIV ; on ajoutera à nos réserves celles de E. PERRIER, *La fécondité en Dieu*, Paris, 2009, p. 205-219, qui ne retrouve pas dans l'*alia lectura* la doctrine habituelle de Thomas sur la puissance notionnelle d'engendrer dans la Trinité.

39. Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, edited by † Leonard E. BOYLE and John F. BOYLE, « Studies and Texts 152 », Toronto, PIMS, 2006 ; J. F. Boyle a eu l'occasion de revenir plusieurs fois sur ce sujet, cf. : « Aquinas' Roman Commentary on Peter Lombard », *Anuario filosofico* 39 (2006) 477-496 ; ID., « Thomas Aquinas and his Lectura romana in primum Sententiarum », in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 2, Leiden, 2010,149-173.

40. A. OLIVA, « La questione dell'*alia lectura* di Tommaso d'Aquino », *Quaestio* 6 (2006) 516-521 ; nous ne savons pas si John Boyle a fait quelque réponse à cette critique, mais les travaux ultérieurs d'Oliva changent sensiblement l'approche de cette question.

41. A. OLIVA, « L'enseignement des *Sentences* dans les *studia* dominicains italiens au XIIIe siècle : l'*Alia lectura* de Thomas d'Aquin et le *Scriptum* de Bombolognus de Bologne », dans *Philosophy and Theology of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, p. 49-73, cf. p. 66-67. En

appendice 1 à cet article (p. 68-70), Oliva publie une « Lettre du Prof. Robert Wielockx, 1er octobre 2008 » qui mettait en doute l'attribution à Raynald de l'écriture en question déjà faite par A. Dondaine et G. Ouy ; en résolvant les objections faites par Wielockx, Oliva confirme ainsi l'attribution à Raynald.

42. Cf. R.-A. GAUTHIER, « Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis' », RTAM 19 (1952) 271-326 ; cf. BT 9 (1954-1956), no 1797, p. 935-943.

43. Cf. G. GEENEN, « Les *Sentences* de Pierre Lombard dans la *Somme* de saint Thomas », dans *Miscellanea Lombardiana*, Novara, 1957, p. 295-304.

44. Ptolémée XXIII 12 (ed. A. DONDAINE, p. 152) : « Tractatus de ente et essentia, quem scripsit *ad fratres et socios nondum existens magister* » ; cf. XXII 21, p. 150.

45. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le « De Ente et Essentia » de S. Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste 8 », Paris, 1948, p. XXVI ; Léon., t. 43, p. 320 : « On s'accorde généralement à dater l'opuscule des années 1252-1256. Nous n'y voyons pas d'objection. » – Dans la chronologie qu'il propose en finale de son édition des Quodlibets (Léon., t. 25/2, 1996, p. 479 ss.), R.-A. Gauthier se rattache le plus souvent à la nôtre, mais – sans toujours en dire les raisons – il la précise encore parfois ; pour le *De ente et essentia*, il propose donc 1252-53. On notera que, à très peu de choses près (un peu moins de précision ici ou là), cette chronologie de Gauthier est reprise par B. C. Bazán dans son édition des *Quaestiones De anima* (Léon., t. 24/1, 1996, p. 211-222).

46. H.-F. Dondaine, Léon., t. 43, p. 321.

47. De nombreux travaux ont été consacrés à cet ouvrage : *L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, Deux traités *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, présentés et traduits par A. DE LIBERA et C. MICHON, Paris, 1996 ; P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, p. 29-44 ; on peut encore mentionner : S. THOMAS D'AQUIN, *L'être et l'essence*, Texte, traduction et notes par C. CAPELLE, « Bibliothèque des Textes philosophiques », 8e éd., Paris, 1985, et D. LORENZ, *I fondamenti dell'ontologia tomista*. Il trattato *De ente et essentia*, « Philosophia 10 », Bologna, 1992.

48. P. MANDONNET, « Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas », RSPT 9 (1920), p. 152.

49. M.-D. Roland-Gosselin, *Le De Ente*, p. XXVII-XXVIII.

50. Léon., t. 43, p. 6 ; selon Gauthier (Léon., t. 25/2, p. 479), le *De principiis naturae* est à placer en 1252-53. Ajoutons pourtant qu'une étude récente souligne qu'Avicenne est loin d'être absent de ce petit livre, cf. R. E. HOUSER, « Avicenna and Aquinas's *De principiis naturae*, cc. 1-3 », *The Thomist* 76 (2012) 577-610.

51. Cf. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, 1963, p. 169-180 (réimpression, 2008, pagination inchangée) : « Les sources littéraires et doctrinales du *De principiis naturae* », qui souligne que l'exposé de l'opuscule sur l'analogie est « un résumé presque littéral » de la doctrine d'Averroès dans son *Commentaire* sur la *Métaphysique*.

52. Il faut cependant ajouter qu'un autre auteur pense pouvoir montrer que le *De principiis naturae* s'inscrit résolument et de part en part dans la lignée d'Avicenne, cf. R. E. HOUSER, « Avicenna and Aquinas's *De principiis naturae*, cc. 1-3 », The Thomist 76 (2012) 577-610.

53. Signalons deux traductions françaises : *Les principes de la nature* (De principiis naturae), trad. et notes par R. BERNIER, Montréal, 1962 ; *Les Principes de la réalité naturelle*, Introduction, trad. et notes par J. MADIRAN, « Docteur Commun », Paris, 1963. On en trouvera une analyse succincte mais complète chez P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, p. 22-29.

54. La formule est d'Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, p. 102, qui rappelle à juste titre le rôle capital de cet « héritage oublié », cf. p. 98-142. Il ne faut toutefois pas généraliser ; si oubli il y a eu, il a été mieux que rattrapé depuis le milieu du XX[e] siècle ; on pourra s'en rendre compte en parcourant la bibliographie mentionnée dans la plus récente publication parvenue à notre connaissance : *Aquinas and Arabic Philosophy*, ed. by Richard C. TAYLOR, *American Catholic Philosophical Quarterly* 88 (2014/2) 191-379, qui rassemble neuf études sur les rapports entre Thomas, Avicenne et Averroès (cf. BPM 53, 2011, p. 453-457 ; 54, 2012, p. 382-387). Pour ces deux derniers, il est utile de rappeler les travaux statistiques de C. VANSTEENKISTE, « Avicenna-citaten bij S.Thomas », *Tijdschrift voor Philosophie* (Leuven) 15 (1953) 457-507, qui a compté plus de 400 citations explicites d'Avicenne, ainsi que « San Tommaso d'Aquino ed Averroè », *Rivista degli Studi Orientali* 32 (1957) 585-623, qui relève un peu moins de 500 citations d'Averroès, à pondérer de diverses manières selon les lieux où elles se trouvent.

55. Cf. *Responsio de articulis* 108 ; *Responsio de articulis* 43 ; *De secreto* (Léon., t. 42) ; *De forma absolutionis* (Léon., t. 40).

56. Maritain a jadis parlé d'une « sainteté de l'intelligence », cf. *Le Docteur angélique*, dans J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, t. IV, Fribourg-Paris, 1983, p. 101. Cette activité extrascolaire au service de divers demandeurs a été plus amplement soulignée par U. HORST, « Thomas von Aquin Professor und Consultor », MThZ 48 (1997) 205-218.

57. Sur Aymeric, notice de Glorieux, *Répertoire* I, n[o] 149, p. 332 ; il conféra aussi la licence à Bonaventure.

58. Cette première lettre est aujourd'hui perdue, mais celle du 3 mars nous a été conservée, cf. *Chartularium*, n[o] 270, p. 307 (= *Documenta* n[o] 11, p. 544-545).

59. Cf. *Chartularium*, n[o] 222, 224 et 230, p. 247-249 et 252-258.

60. Cf. *Chartularium*, n[o] 247, p. 279-285 ; cf. ci-après chap. 5.

61. Le même jour, Alexandre IV avait aussi écrit à l'archevêque de Paris en lui prescrivant d'excommunier les maîtres et les étudiants qui prétendent empêcher les auditeurs d'accéder aux cours chez les dominicains, cf. *Chartularium*, n[o] 269, p. 305-306.

62. *Ystoria* 17, p. 127 ; *Histoire*, p. 51 (Tocco 16, p. 84-86) : *non seruato ordine secundum anticipationem temporis consueto* ; nous avons déjà dit ci-dessus (p. 50) qu'il ne fallait pas accorder une valeur juridique à ce passage de Tocco ; cf. A. Oliva, *Les débuts*, p. 198-202.

63. Cf. *Chartularium*, n[o] 20, p. 79.

64. *Psaume* 103/104, 13, selon la Vulgate.

65. Naples 49, p. 331.

66. Ce livre qu'on lisait pendant la saignée, c'est Gérard de Frachet, *Vitae fratrum* IV 24,8 ; déjà en circulation du vivant de Thomas, c'est vraisemblablement la source des autres récits.

67. Naples 92, p. 398.

68. Le fait a été transmis par trois voies différentes qui toutes ramènent au protagoniste, cf. K. Foster, *The Life of Saint Thomas Aquinas*, London, 1958, p. 69, n. 33. Pour le processus hagiographique, renvoyons à l'étude que nous avons consacrée à ce thème dans un autre domaine : D. Bouthillier, J.-P. Torrell, « De la légende à l'histoire. Le traitement du *miraculum* chez Pierre le Vénérable et chez son biographe Raoul de Sully », *Cahiers de civilisation médiévale* 25 (1982) 81-99.

69. Cf. *Chartularium*, n° 270, p. 307, et n° 280, p. 319 ss.

70. On en trouvera le texte latin dans *Opuscula theologica* I, Turin, 1954, p. 441-443, et une traduction française numérique par T. Menut (avec texte latin), sur le site http://docteurangelique.free.fr, 2008 ; commentaire circonstancié dans Weisheipl, p. 96-103, et dans Tugwell, p. 267-271, qui en donne une traduction anglaise ; cf. aussi A. Lobato Casado, « Santo Tomás, Magister in Sacra Teologia. El 'Principium' de su Magisterio », *Communio* (Sevilla) 21 (1988) 49-70.

71. Cf. *Chartularium*, n° 1188, p. 691-695, cf. surtout la n. 5, p. 693 ; on en trouvera un résumé ordonné dans Glorieux, *L'enseignement*, p. 141-147, ou dans Weisheipl, p. 98-101.

72. Cf. Weisheipl, p. 104 ; on trouvera ce texte dans *Opuscula theologica* I, Turin, 1957, p. 435-439 ; traduction française numérique (avec texte latin) par M.-L. Evrard, sur le site http://docteurangelique.free.fr, 2004 ; commentaire approfondi des deux leçons inaugurales, grâce à un recours aux passages parallèles de Thomas, par I. Biffi, *I Misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Milano, 1994, p. 35-49.

V

Magister in sacra pagina

(1256-1259)

Quand Thomas prononça sa leçon inaugurale, il n'avait pas encore achevé de rédiger son Commentaire des *Sentences*, mais dès le mois de septembre suivant il se devait d'exercer les trois fonctions du maître en théologie, telles qu'elles avaient été énoncées dès la fin du XIIe siècle par Pierre le Chantre et confirmées en leur temps par les statuts de la faculté de théologie : *legere, disputare, praedicare*[1]. Thomas en est tout à fait conscient et tout un passage de son *principium* explique les qualités que doivent avoir les docteurs en sainte Écriture (*doctores sacrae scripturae*, il faut remarquer ce titre) pour faire face à leur triple fonction : ils doivent être « élevés » *(alti)* par l'éminence de leur vie pour être capables de prêcher efficacement, « éclairés » *(illuminati)* pour enseigner de façon appropriée, « fortifiés » *(muniti)* pour réfuter les erreurs par la dispute[2].

Legere : commenter la Bible

Legere d'abord, c'est-à-dire « lire » l'Écriture sainte et la commenter verset après verset. C'est une chose bien connue des spécialistes depuis longtemps, mais trop ignorée du grand public théologique – tellement les grandes œuvres systématiques ont polarisé l'attention –, c'était là la première tâche du maître en théologie, et donc de Thomas[3]. À la différence

de la lecture cursive, seule permise au bachelier biblique et dont le type est le *Super Isaiam*, le mode d'enseigner réservé au maître lui permettait de faire un commentairebeaucoup plus fouillé, comme celui du *Super Iob* ou l'*In Ioannem*[4]. Longtemps méconnu au profit des *Sentences* ou de la *Somme*, cet enseignement biblique était pourtant la tâche ordinaire de Thomas et c'est ainsi qu'il a commenté plus de la moitié du Nouveau Testament et plusieurs livres de l'Ancien. Si l'on veut donc se faire une idée un peu moins unilatérale du théologien complet qu'il a été et de sa méthode, il est urgent de lire et d'exploiter de façon plus approfondie ces commentaires bibliques en parallèle avec les grandes œuvres systématiques.

Les érudits sont restés longtemps dans l'embarras pour préciser les livres bibliques qui relèvent de ce premier enseignement à Paris. On pensait généralement qu'il avait commenté l'évangile selon Matthieu[5], mais I. T. Eschmann a montré depuis longtemps non seulement que cela ne pouvait pas avoir été avant 1263, mais encore que beaucoup d'indices pointaient vers le second enseignement parisien (1269-1272)[6]. Poursuivant dans cette ligne, Hugues Shooner apportait de nouveaux arguments en faveur de cette dernière date[7], et nous avons pu faire état nous-même d'une lettre de H.-F. Dondaine qui appuie fortement cette époque plus tardive : la *Lectura super Matthaeum* « suppose clairement la discussion de 1270 sur l'état de perfection [et] certains passages n'ont pu être rédigés avant le *Quodlibet* (XIV) de Gérard d'Abbeville et les réponses de saint Thomas[8] ». Au-delà des allusions à la France qu'on trouve dans la *Lectura*, au-delà même du fait qu'elle suppose l'existence de la *Catena* (c'est-à-dire après le séjour à Orvieto), l'argument décisif est bien celui-là ; on nous permettra donc de reprendre ici cette démonstration.

Il s'agit de savoir notamment si les curés et les archidiacres sont eux aussi dans le même état de perfection *(status perfectionis)* que les évêques (et donc supérieurs aux religieux). Il est aisé de s'apercevoir à la simple lecture que Thomas utilise dans la *Lectura super Matthaeum* un matériel

qu’il met également en œuvre dans ses écrits de cette époque[9]. Par endroits cependant, la formulation de la *Lectura* est plus proche de celle du *De perfectione spiritualis vitae* que de celle de ses autres écrits contemporains[10]. On trouve aussi dans la *Lectura* l’écho d’un argument que Gérard d’Abbeville avait tiré d’une citation de Chrysostome selon lequel l’évêque est dans un état de perfection supérieur à celui de n’importe quel moine, fût-il Élie lui-même *(etiam si des Eliam, uel quemcumque)*[11]. Présente également dans les réfutations de Thomas, cette allusion insère donc bien la *Lectura* dans ce contexte ; nous pouvons ainsi la situer avec une grande probabilité lors du second séjour parisien de Thomas, pendant l’année scolaire 1269-1270[12].

Cette proposition s’était imposée dès la première édition de ce livre mais, à partir de la critique interne des chapitres I et II du *Commentaire sur Matthieu*, un nouveau chercheur a jugé possible de repousser encore cette date et de placer la rédaction du *Super Matthaeum* à l’année universitaire 1271-1272. On hésite un peu à le suivre sur ce point car, comme nous le verrons, cette année-là est déjà très chargée. Le même chercheur fait encore la proposition de placer un premier enseignement de Thomas sur Matthieu lors de son séjour romain, en 1265-1268. Parmi les raisons avancées en ce sens, il mentionne l’utilisation de la *Catena aurea* dans le Commentaire. De fait, Thomas venait de mettre la dernière main à la rédaction de la *Catena* sur Matthieu et il aurait très bien pu s’en servir dès ce moment. Toutefois, l’argument n’est pas évident par lui-même, car comme l’a montré L. J. Bataillon, Thomas a très bien su se servir de son trésor d’argumentations patristiques longtemps après l’avoir constitué, ainsi qu’il l’a fait, par exemple pour la *Tertia Pars*[13].

À cette discussion sur la date, il faut ajouter une précision concernant le contenu du texte. On sait depuis toujours que la *Lectura super Matthaeum* est *defectiva*[14], *incompleta* même précisera Nicolas Trevet[15]. Quel que soit le sens exact de ces deux mots dans les anciens catalogues, il est certain que

le texte transmis actuellement par les éditions imprimées est non seulement incomplet, mais erroné. Il y manque en effet le Commentaire authentique de Thomas pour une bonne partie du sermon sur la montagne et cette lacune a été comblée par le zèle peu scrupuleux de son premier éditeur, Barthélemy de Spina (1527), qui a mis à la place du texte absent dans les manuscrits une partie du Commentaire de Pierre de Scala, un dominicain de la fin du XIIIe siècle.

On lira dans Shooner le détail de l'opération[16], mais il faut savoir que les passages interpolés s'étendent du chapitre V, 11 à VI, 8 et, de nouveau, des versets VI, 14 à VI, 19[17]. Cependant, grâce aux recherches entreprises en vue de l'édition critique, un nouveau témoin de la *Lectura super Matthaeum* a été découvert en 1956, qui contient le Commentaire de Thomas en son entier[18]. En attendant que la Commission léonine puisse nous donner une édition complète du texte, nous en sommes réduits pour le passage jusqu'ici manquant aux éditions partielles qu'en ont procurées les travaux de H.-V. Shooner et J.-P. Renard[19].

Si nous en revenons maintenant au travail de Thomas comme *magister in sacra pagina*, nous pouvons être certains que, quel que soit le livre commenté à cette époque, l'option déjà prise dans le *Super Isaiam* en faveur de la priorité du sens littéral a dû continuer à s'affermir ainsi qu'en témoigne le *Super Iob* dont la date est la plus proche[20] : saint Grégoire ayant tout dit sur le sens mystique de ce livre, Thomas pensait qu'il ne lui restait plus qu'à l'exposer selon le sens littéral[21]. Son biographe s'étonnait de cette prétention qu'aucun docteur n'avait eue avant lui : Thomas parle comme s'il avait été choisi comme arbitre d'un commun accord par Job et ses amis, donnant tour à tour tort ou raison aux différents interlocuteurs[22].

Tocco se trompe, Thomas avait eu au moins un prédécesseur en la personne de Roland de Crémone, premier maître dominicain à Paris, qui avait déjà proposé une interprétation littérale de Job quelque trente ans auparavant[23]. Mais son éloge est une manière de souligner une des

caractéristiques de la méthode de Thomas. C'est un point sur lequel il ne variera jamais comme en témoignent les exposés théoriques de sa méthode scripturaire[24]. Cette priorité du sens littéral signifie d'abord qu'il est seul adapté aux nécessités de l'argumentation théologique, mais aussi que toute interprétation spirituelle doit être confirmée par une interprétation littérale de l'Écriture sainte de façon à éviter tout risque d'erreur.

On a beaucoup écrit sur les quatre sens de l'Écriture en général et sur cette priorité du sens littéral en particulier. Ce n'est pas le lieu de s'étendre beaucoup sur ce sujet, mais il faut savoir que les auteurs les plus récents ne cachent pas leurs hésitations ni même leurs rétractations. Une compétence aussi assurée que Beryl Smalley confessait à la fin de sa vie qu'elle n'avait pas pris assez au sérieux la finale du prologue de Job : si Thomas se borne au sens littéral dans son interprétation de ce livre, c'est effectivement parce que Grégoire avait tout dit sur le sens spirituel ; mais quand il en vient à commenter les évangiles, Thomas se sent obligé de donner ce sens spirituel[25]. La même auteure soulignait ailleurs, et à juste titre, la différence sensible qu'on peut constater sur ce point entre la théorie et la pratique des auteurs médiévaux, y compris Thomas[26]. Si le sens littéral est de plus en plus considéré comme seul dirimant dans une discussion strictement théologique, cela est dû à Thomas pour une large part, mais cela ne l'empêche pas de recourir au sens spirituel. La priorité du sens littéral n'exclut donc pas le sens spirituel, qui reste *de necessitate sacrae Scripturae* ; elle traduit seulement la prise de conscience croissante des limites de l'exégèse allégorisante[27].

H. de Lubac, rejoignant en cela C. Spicq, croyait pouvoir jadis préciser le caractère tout relatif de la nouveauté de la méthode thomasienne : « Grâce à ses ordinaires qualités de simplicité robuste, de justesse et de précision, saint Thomas résume l'enseignement commun avec bonheur[28] ». Même si Beryl Smalley était nettement plus positive dans son appréciation – puisqu'elle soulignait que Thomas et Albert étaient les deux seuls auteurs

étudiés pour qui elle n'a pu trouver de source principale[29] –, il faut reconnaître que ce sont bien là des qualités de Thomas, et ce sont elles peut-être qui donnent la raison de son succès : le style du *Super Iob* inspira Albert le Grand, Matthieu d'Aquasparta, Pierre-Jean Olivi et Nicolas de Lyre pour ne mentionner que les plus anciens[30]. Ainsi que l'a noté Synan, si le célèbre Richard Simon (1638-1712) mentionne Nicolas de Lyre comme l'exégète le plus marquant depuis saint Jérôme, il n'eût pu jouer ce rôle si Thomas ne lui avait frayé la voie[31]. L'exégèse thomasienne n'est assurément pas comparable aux méthodes historico-critiques d'aujourd'hui, mais elle ne cesse d'inspirer de nouvelles études[32].

Disputare : le « De veritate »

La seconde fonction du maître était donc la *disputatio*. Disputer, c'était encore enseigner, mais sous une autre forme, celle d'une pédagogie active où l'on procédait par objections et réponses sur un thème donné. À défaut de pouvoir repérer la date exacte d'apparition de la *disputatio* (dans le courant du XIIe siècle), elle a déjà acquis son autonomie au début du XIIIe siècle et il est tout à fait possible de la situer dans l'évolution des formes de l'enseignement. Il y a d'abord eu, nous venons de le dire, la *lectio*, c'est-à-dire le commentaire d'un texte, soit celui de la Bible soit celui des *Sentences*. Puis, étant donné que le strict commentaire ne se prêtait pas toujours au traitement des problèmes que maîtres et étudiants pouvaient se poser, est apparue la *quaestio*, c'est-à-dire le développement plus ample d'un sujet précis qui débordait le commentaire direct (que l'on songe à tous les sujets que Thomas développe à partir d'un texte du Lombard qui ne sert plus guère alors que de pré-texte).

La *disputatio* représente un stade encore ultérieur dans ce « détachement progressif à l'égard du texte », et il s'agit là d'un « processus naturel, dû à la maturité de l'esprit scientifique médiéval et à une plus

grande maîtrise de la méthode dialectique[33] ». Pour reprendre la définition volontairement circonstanciée qu'en a donné son plus récent analyste, « [la *quaestio*] est une forme régulière d'enseignement, d'apprentissage et de recherche, présidée par le maître, caractérisée par une méthode dialectique qui consiste à apporter et à examiner des arguments de raison et d'autorité qui s'opposent autour d'un problème théorique ou pratique et qui sont fournis par les participants, et où le maître doit parvenir à une solution doctrinale par un acte de détermination qui le confirme dans sa fonction magistrale[34] ». Comparée à la *lectio*, un élément a disparu : le texte, mais un autre est apparu : la discussion, et, alors que dans la première l'argumentation partait des autorités en conflit, ici elle est fournie par les participants – qui recourent d'ailleurs eux-mêmes aux autorités.

La dispute revêtait deux formes essentielles. La première, privée *(disputatio privata)*, se tenait à l'intérieur de l'école avec les seuls étudiants du maître et son bachelier[35]. La seconde était publique *(disputatio publica ou ordinaria)* et les maîtres devaient la tenir à intervalles réguliers, mais beaucoup s'en dispensaient volontiers, car l'exercice pouvait être périlleux. La différence d'avec la première était donc le public, puisque les étudiants des autres écoles pouvaient y assister et parfois les maîtres. À l'occasion, ils ne s'en privaient pas et s'efforçaient de mettre dans l'embarras le collègue en exercice. On en a peut-être eu un bel exemple en décembre 1255 si Guillaume de Saint-Amour, le grand adversaire de la pauvreté mendiante, est réellement venu contredire saint Bonaventure sur ce sujet[36]. En l'une de ses formes, ce second genre de Questions disputées pouvait même être une manifestation solennelle (les fameux Quodlibets) qui se tenait deux fois par an, pendant le Carême et l'Avent, et interrompait le cours régulier de l'université. Depuis les travaux de P. Mandonnet, on s'accorde aujourd'hui à dater de cette période du premier enseignement parisien les Quodlibets VII à XI de Thomas[37].

On hésite depuis longtemps sur la question de savoir quelle est l'unité de base de la Question disputée. Selon P. Mandonnet, chaque article fournissait la matière d'une dispute, alors que, selon A. Dondaine, c'était la Question[38]. Les deux thèses se heurtent l'une et l'autre à des difficultés insurmontables quant à la durée et à la périodicité de l'exercice. Pour sortir de cette difficulté, on peut songer à distinguer entre la dispute elle-même et sa rédaction ; celle-ci, n'étant pas soumise aux limites temporelles de la discussion réelle, pouvait faire l'objet d'une élaboration plus poussée et d'une ampleur de développement que n'aurait jamais permis la discussion réelle.

Moyennant cette dernière suggestion que nous reprendrons, et en ajoutant une précision qui nous paraît s'imposer, nous pencherions plutôt pour l'hypothèse proposée par Bernardo Bazán ; si elle était acceptée, elle mettrait fin à ces longs tâtonnements des chercheurs. Selon lui, les grandes séries des Questions disputées de Thomas n'appartiennent pas au genre des disputes ordinaires ou publiques, mais bien à celui des disputes privées et relèvent donc de son enseignement régulier[39]. Il lui est ainsi possible de donner raison à la fois à Dondaine et à Mandonnet : avec le premier il reconnaît que l'unité de la dispute publique est bien la Question, mais étant donné que le *De veritate* relève d'un autre genre, il n'y a aucune difficulté à admettre que son unité est l'article. Le rassemblement de plusieurs articles en une seule Question relève du plan poursuivi par le maître et apparaît au stade de la rédaction finale.

De la sorte on peut se représenter le déroulement de la journée d'enseignement à Saint-Jacques de la manière suivante : à la première heure du jour, Thomas donnait sa leçon ; après la sienne, venait celle du bachelier ; l'après-midi, tous deux se retrouvaient avec leurs étudiants pour disputer sur un thème choisi. Les trois heures affectées à cette pédagogie active ne suffisant pas à épuiser le sujet, on procédait article après article ; éventuellement certains articles très courts pouvaient être regroupés en une

seule séance et, inversement, un sujet plus long ou plus délicat pouvait être fractionné en plusieurs fois. Le résultat (objections, réponses et déterminations magistrales) était rassemblé après coup dans une rédaction finale en vue de la publication dans l'unité terminale de la Question. L'élaboration du *De veritate* s'est ainsi étendue sur les trois années scolaires 1256-1259, à raison de quelque 80 articles par an, ce qui correspond d'assez près au nombre de jours d'enseignement d'une année[40].

Si ce cadre général nous paraît pouvoir correspondre à la réalité, il faut pourtant ajouter deux compléments indispensables. Tout d'abord, il est vraisemblable que le résultat final ne doit ressembler que d'assez loin au déroulement réel de ces disputes privées entre le maître et ses étudiants. Il suffit de lire le texte du *De veritate* ou du *De potentia* pour comprendre que la teneur de ces textes est très au-dessus de ce que pouvait donner une discussion au niveau de l'étudiant moyen. Les étudiants de Paris, mieux formés que ceux de Rome plus tard, pouvaient sans doute suivre des exposés plus difficiles, mais même avec eux la discussion n'a pu revêtir la forme exacte de ces recherches longues, complexes et fouillées ; elle a nécessairement été plus brève et plus simple. Il faut donc admettre que ce qui nous est parvenu témoigne d'un travail rédactionnel considérable.

Il faut ajouter à cela qu'il importe d'être attentif au fait que la Question disputée est aussi un genre littéraire. Formés à la dialectique du *pro* et *contra*, les esprits de cette époque s'exprimaient volontiers sous cette forme ; le plus beau spécimen en est la *Somme de théologie* qui est tout entière composée selon ce schème, mais on pourrait multiplier les exemples. Cela revient à dire que certaines *quaestiones disputatae* ont pu n'être pas réellement disputées, ni en public ni en privé. C'est peut-être le cas des Questions *De anima* sur lequel nous aurons à revenir, mais il y en a sans doute d'autres. Tout en faisant notre profit des travaux de Bazán, nous achèverions ainsi de nous affranchir des servitudes trop strictes du calendrier scolaire qui avaient donné tant de mal aux chercheurs[41].

Pour en revenir au *De veritate*, la rédaction finale a dû suivre la discussion assez rapidement car son existence est attestée très tôt. Bien avant la déposition au procès de Naples de Barthélemy de Capoue[42], un catalogue des œuvres de Thomas antérieur à 1293 mentionne déjà les Questions *De veritate* « quas disputavit Parisius[43] ». Mais nous avons deux autres témoignages encore antérieurs. Dès 1278, Guillaume de la Mare, l'adversaire franciscain de Thomas, auteur du fameux *Correctorium*, consacre une section de neuf articles à attaquer les thèses fautives à ses yeux du *De veritate*, signe indiscutable de l'authenticité thomiste que reconnaissent évidemment aussi les amis de Thomas qui prennent sa défense[44]. À une époque encore plus ancienne, c'est Vincent de Beauvais qui, avant 1264/65 (date de sa mort), introduit dans la seconde édition de son *Speculum maius*, de larges fragments des Questions 11, 12 et 13 du *De veritate* sous le nom explicite de leur auteur[45]. L'utilisation du livre a donc été pratiquement contemporaine de son achèvement et cela permet de souligner à la fois la rapidité de sa diffusion et la vitalité du milieu universitaire parisien à cette époque.

Le *De veritate* présente encore un autre intérêt auquel on prête généralement trop peu d'attention, mais qui lui donne pourtant une place tout à fait à part dans l'ensemble des œuvres de Thomas. Alors que pour la majorité d'entre elles, nous n'avons que des copies – le cas des rares autographes excepté –, le *De veritate* a ceci de particulier que nous en possédons l'original dicté par Thomas. Antoine Dondaine, de la Commission léonine, a exposé dès 1956 les raisons qui lui permettent d'avancer cela, et il a repris sa démonstration plus à fond dans l'édition critique qu'il en a procurée quelques années plus tard[46]. À l'exception de quelques rares opposants – dont il est difficile de comprendre la réticence au vu des arguments avancés[47] –, l'ensemble du monde savant a accepté cette position et il faut souligner le bénéfice qui a résulté de cette découverte.

Un original dicté est pratiquement l'équivalent d'un autographe et en a donc tous les avantages. On y voit l'auteur au travail dans le jaillissement de sa pensée et son effort pour l'exprimer au mieux dans une formulation sur laquelle il hésite souvent. Il suffit de parcourir des yeux les corrections rédactionnelles (ratures d'un mot ou d'un paragraphe, hésitations sur tel ou tel terme, recherche de la meilleure autorité, etc.), dont les éditeurs ont donné quelques exemples parmi des centaines d'autres, pour comprendre que le texte n'est pas sorti comme un monolithe de la pensée de son auteur.

La chose est d'autant plus frappante que ce texte avait déjà subi l'épreuve de la discussion et que Thomas dictait en ayant sous les yeux les notes prises pendant les séances. Pour la connaissance de l'homme et de l'auteur, le bénéfice de l'original est incontestable. Outre cela, on découvre aussi quelque chose de sa méthode de travail et de son organisation : Thomas travaillait à partir de fiches et il avait toute une équipe de secrétaires à sa disposition ; la chose mérite d'être notée et c'est un sujet que nous retrouverons.

Mais c'est surtout le texte qui trouve son compte dans le travail austère des éditeurs et donc finalement les lecteurs que nous sommes. H.-F. Dondaine a pu montrer que le texte imprimé courant du *De veritate*, dépendant de la tradition universitaire très tôt répandue par les libraires, était gravement fautif : le recours à l'original pour les Questions 2-22 a permis de corriger quelque dix mille passages où le texte de Thomas avait été plus ou moins sévèrement altéré. Sans insister davantage, chacun saisira sans peine que l'honnêteté scientifique exige de quiconque veut comprendre la pensée de Thomas de vérifier d'abord sérieusement le texte qu'il utilise.

Si nous en venons maintenant à son contenu, le *De veritate* est un ensemble imposant de 253 articles, regroupés en 29 Questions. La première Question a donné son nom à toute la série, mais les autres ne s'y rattachent que de plus ou moins près. S'il est vraisemblable que le plan en a été pensé à l'avance par Thomas au moins dans ses grandes lignes, on a pu suggérer

qu'il avait procédé en deux temps pour cela, comme s'il avait prévu d'abord un programme étalé sur deux ans, à quoi se serait ajoutée une troisième année par la suite[48]. On s'aperçoit très bien, en effet, que cet ensemble se subdivise en deux grandes masses : 1. le vrai et la connaissance (qq. 1-20) ; 2. le bien et l'appétit du bien (q. 21-29). Serge-Thomas Bonino pense pouvoir discerner en outre une similarité dans l'organisation interne de chacune de ces deux parties ; on y retrouve en effet une même séquence : en Dieu, chez l'ange, chez l'homme. Chez l'homme, on pourrait encore discerner un principe de regroupement qui, préfigurant celui de la *Prima Secundae*, traiterait d'abord des structures, puis des réalisations historiques[49].

Sans que nous puissions aller ici très loin dans le contenu de cette œuvre, il faut au moins donner une idée des sujets qui y sont traités. Dans la première Question, universellement connue et à juste titre, Thomas ne traite pas seulement de la vérité mais des transcendantaux et de leur convertibilité mutuelle. Après cette introduction, il en vient aux problèmes qui se posent quant à la science de Dieu : science en général[50], idées divines, verbe, providence, prédestination, et la Question annexe du « livre de vie » (qq. 2-7). Chez les anges, il considère d'abord le problème de la connaissance angélique, puis celui de la communication de cette science (qq. 8-9). L'homme fait l'objet d'un traitement beaucoup plus ample : l'esprit *(mens)* en général, le maître, la prophétie, la foi, la raison supérieure et la raison inférieure, la syndérèse et la conscience (qq. 10-17, pour les Questions structurelles), la connaissance du premier homme dans l'état d'innocence, celle de l'âme après la mort, celle de l'âme du Christ (qq. 18-20, pour les réalisations historiques). La sous-division *De bono* traite des points suivants : le bien et l'appétit du bien en général (qq. 21-22), la volonté en Dieu (q. 23), la volonté en l'homme (le libre arbitre), la sensibilité et les passions de l'âme (qq. 24-26, ceci valant pour l'aspect structures), la grâce

en général, la justification de l'impie, la grâce du Christ (qq. 27-29 : réalisations historiques)[51].

Cette brève énumération ne dit encore rien de l'intérêt du contenu, qui fait du *De veritate* une œuvre capitale à plus d'un titre. Non seulement pour saisir les sujets qui préoccupent Thomas et ses étudiants à cette époque, mais plus encore pour voir à l'œuvre le génie du jeune maître qui s'affirme de plus en plus et surtout pour comprendre l'évolution de sa théologie : déjà sur certains points il a changé d'opinion par rapport aux *Sentences* et il changera encore dans les œuvres postérieures.

Pour ne prendre que l'un ou l'autre exemple, la façon dont il parle de la grâce dans la *Somme* suppose un cheminement qui, des *Sentences*, est passé par le *De veritate*[52]. Dans le domaine de la christologie, la manière dont il parle du Christ-Tête comme étant dans son humanité la cause de toute grâce un peu à la manière dont Dieu lui-même est la cause de tout l'être, montre le progrès qu'il a accompli par rapport à une vision trop stricte de l'instrumentalité de cette humanité[53]. Thomas dira parfois clairement qu'il a changé sur certains points (par exemple, pour la science acquise du Christ), parfois il ne jugera pas utile de le préciser, mais il importe de ne jamais l'oublier : s'il est cohérent avec lui-même et ses grandes options, Thomas n'a rien d'un systématicien figé, c'est plutôt un génie en mouvement, en acte de perpétuelle découverte.

C'est justement ce dont témoigne un autre ouvrage composé à cette époque : le *Super Boetium De Trinitate*. Ce petit livre, on le sait, se distingue par plusieurs singularités. Outre le fait que Thomas est le seul auteur du XIIIe siècle à avoir commenté ce texte, la principale est que c'est un autre de ses rares autographes, et c'est une aubaine pour l'éditeur du texte qui en a tiré le parti que nous dirons plus loin. Ensuite, il est inachevé, mais c'est moins rare parmi les œuvres de Thomas (on en compte 13 qui n'ont pas été terminées). Enfin, c'est à propos de cette œuvre théologique

que Thomas a produit ses élaborations les plus poussées sur la méthode des diverses sciences[54].

Pourquoi Thomas a-t-il écrit cet opuscule ? La question se pose à propos de tous ses Commentaires, de Denys ou d'Aristote, et les érudits n'y trouvent pas de réponse absolument certaine. Empruntons à P.-M. Gils la série des hypothèses que l'on peut formuler : « Des activités scolaires *intra muros*, tandis que les cours officiels donnés à Saint-Jacques étaient en principe publics ? Un genre littéraire que l'auteur donne à ses œuvres personnelles ? Un enseignement universitaire parallèle à la *Lectura* et à la *Disputatio*, dont il n'y aurait pas de trace dans les règlements connus[55] ? »

S'il fallait choisir, l'hypothèse d'une réflexion personnelle menée plume à la main et selon le système de la *quaestio* spontané au familier de la dialectique qu'était Thomas, nous paraîtrait sans doute la plus satisfaisante. C'était pour lui une façon de préparer plus ou moins prochainement ses propres écrits ; pour nous, c'est un premier indice que nous retrouverons fréquemment d'un esprit perpétuellement en éveil.

Reprenant l'examen de la datation, P.-M. Gils conclut qu'il faut placer cet ouvrage « quelque part à mi-chemin entre le milieu du *De veritate* et le début du *Contra Gentiles*, soit dans les années 1257-58 ou début 1259, comme l'avait à peu près deviné P. Mandonnet ». La communauté de propos avec les premiers livres du *Contra Gentiles* n'est pas seule à rendre cette date vraisemblable. À la même époque, le conflit entre séculiers et religieux entrait lui aussi dans une phase d'apaisement provisoire. Sans perdre de temps, Thomas se lançait donc dans des travaux intellectuellement plus exigeants.

Si l'on excepte le fait qu'il soit du même auteur, aucune raison n'oblige à placer ici le rappel de l'autre Commentaire de Thomas sur Boèce. C'est le seul motif pour lequel les historiens mentionnent habituellement ces deux ouvrages à la suite[56]. Dans la Préface à l'édition léonine, L. J. Bataillon pense au contraire – d'après les données internes qui accusent les

différences – que l'*Expositio libri Boetii De ebdomadibus* est probablement postérieure dans le temps au *Super Boetium De Trinitate*, mais faute de données externes qui permettraient de mieux le situer (par l'utilisation de sources datées par ailleurs par exemple) il s'avoue incapable de proposer une date précise[57].

Même si Thomas l'a muni d'un Prologue d'allure théologique (explication d'un verset biblique), le sujet de cet opuscule de Boèce est essentiellement métaphysique et c'est bien ainsi que le commentateur le traite. Pour le dire avec ses propres termes :

> Étant donné que tous les êtres sont bons, il faut déterminer le mode de cette bonté, c'est-à-dire comment les êtres sont bons. Or un prédicat peut être attribué à un sujet de deux manières, soit substantiellement, soit par participation. La question est donc de savoir si les êtres sont bons par essence ou par participation[58].

Cette considération explique pourquoi les philosophes commencent volontiers par cet ouvrage leur étude de la participation chez Thomas[59].

Sans nous engager davantage dans cette voie, signalons à l'attention du lecteur le très beau Prologue sur les avantages d'une vie consacrée à la recherche de la sagesse :

> La recherche *(studium)* de la sagesse a ce privilège qu'en poursuivant son but elle se suffit à elle-même […]. En ceci la contemplation de la sagesse est comparable au jeu pour deux raisons. D'abord parce que le jeu est délectable et que la contemplation de la sagesse entraîne la suprême délectation […]. Ensuite parce que le jeu n'est pas ordonné à autre chose qu'à lui-même et qu'il trouve en lui sa propre fin ; ce que l'on retrouve aussi dans la délectation de la sagesse […]. Mais à l'inverse de

> ce qui se passe dans nos délectations ordinaires au sujet de ce que nous anticipons où le moindre retard trouble notre joie parfois grandement […], c'est en elle-même que la contemplation de la sagesse trouve la cause de sa délectation. Elle ne souffre donc d'aucune angoisse comme lorsqu'on doit attendre quelque chose […]. C'est pourquoi la sagesse divine compare sa propre délectation à celle du jeu : *Je me réjouissais jour après jour, jouant en sa présence* (Proverbes 8,30).

Sans nul doute il s'agit là d'une espèce de programme et nous en aurons d'autres échos au fur et à mesure que nous avancerons dans la suite de notre lecture.

Praedicare : théologie et pastorale

C'était la troisième et dernière grande obligation du maître[60]. Les gens du moyen âge ne voyaient aucune opposition entre l'enseignement scientifique de la théologie et son prolongement pastoral ; au contraire, le premier était vu comme la préparation normale du second. Pierre le Chantre précisait même : « C'est après la *lectio* de l'Écriture et après l'examen des points douteux grâce à la *disputatio*, et non auparavant, qu'il faut prêcher.[61] »

Les maîtres se souciaient d'ailleurs de cet aspect des choses et s'efforçaient de mettre à la disposition des pasteurs non seulement des instruments de travail comme concordances et distinctions pour un usage plus aisé et plus sûr du texte biblique[62], mais ils joignaient souvent à leur propre *lectio* soit des sermons entiers, soit des projets ou des condensés de sermons qui devaient aider leurs auditeurs à faire le passage de la *lectio* à la *predicatio*[63]. Eux-mêmes savaient d'ailleurs fort bien se servir de leurs

propres travaux quand ils avaient à prêcher, ainsi Thomas utilisant les dossiers patristiques qu'il avait rassemblés dans la *Catena aurea*[64].

Cette pratique montre que la théorie prévue par les statuts de la faculté était vraiment bien honorée. Avant même de se présenter aux épreuves de la licence, le jeune théologien devait promettre de faire personnellement deux *collationes* à l'université, ou bien un *sermo* et une *collatio*[65]. Une fois maître, il n'est pas dispensé de prêcher pour autant. Les statuts prévoient même l'institution d'une commission, composée de quatre maîtres régents, chargée d'assigner aux autres les sermons qu'ils devront tenir au cours de l'année. Il est même prévu que, si le maître désigné ne peut satisfaire à cette obligation par lui-même, il est tenu de se faire remplacer par un autre maître[66]. L'obligation ne se limitait d'ailleurs pas aux dimanches, elle s'étendait aux fêtes chômées à la faculté de théologie ; dans ce cas-là, la prédication était donnée chez les mendiants, soit les mineurs, soit les prêcheurs[67]. Pour les maîtres mendiants, une clause spéciale prévoyait que s'ils faisaient le sermon du matin *coram universitate* dans une maison de leur Ordre, ils étaient tenus d'y faire aussi la *collatio* à Vêpres ; mais si le sermon du matin avait lieu ailleurs, ils n'étaient pas tenus à cette obligation[68].

Suivant ces dispositions, qui redoublaient l'exigence de sa vocation de frère prêcheur, Thomas a donc dû prêcher au moins quelques fois par an devant l'université, mais ces sermons universitaires sont loin d'avoir connu la même diffusion que le reste de son œuvre, qu'il s'agisse de ses ouvrages proprement théologiques ou même de sa prédication sur le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Credo* ou le Décalogue[69]. Alors que chacune de ces quatre séries est attestée par au moins 80 témoins et parfois, pour le *Credo*, jusqu'à près de 150, il n'y a aucun sermon universitaire qui soit transmis par plus de 4 manuscrits, et souvent nous n'avons même qu'un seul témoin.

D'où provient cette différence ? Il est difficile de le savoir. On ne saurait dire que la prédication de Thomas ait été considérée comme un genre

mineur puisque les autres séries de prédications sur les grandes prières chrétiennes ont connu une excellente diffusion. La différence vient peut-être du fait que ces quatre séries ont été traitées comme des opuscules et transmises comme tels, alors que les sermons qui se présentaient sous la forme d'unités isolées n'ont pas joui des mêmes égards auprès de la postérité. Les choses eussent sans doute changé si Thomas s'était préoccupé de rassembler lui-même un corpus de ses sermons, comme l'a fait par exemple saint Bonaventure[70].

On a longtemps considéré comme évident que les *Sermones dominicales* aussi bien que les *Sermones festivi*, transmis dans les grandes collections des *Opera omnia* de S. Thomas, étaient authentiques. L'édition manuelle la plus répandue au début du XXe siècle en comptait encore quelque 120 ; en réalité, ils sont apocryphes en leur quasi-totalité[71]. Grâce à un long et patient travail qui reste comme un modèle d'érudition dans le domaine de la prédication médiévale, le Père Louis Jacques Bataillon a pu rassembler 23 unités dans son édition critique. D'après le résumé qu'en donne Adriano Oliva, dix-sept de ces pièces sont « certainement ou quasi certainement authentiques ; deux, en l'état actuel, sont inauthentiques (X et XVII) mais ils semblent dépendre de deux sermons authentiques ; deux sont des schémas de sermons vraisemblablement authentiques (III et VII) ; un est le prothème d'un sermon peut-être authentique (XXII) ; un est un fragment de sermon quasi certainement authentique (XXIII). Ces quatre dernières pièces couvrent chacune entre vingt-quatre et trente-neuf lignes du texte édité[72] ». Il estime certes que Thomas a prêché « sensiblement plus souvent », mais on ne saurait suppléer à l'absence de toute attestation manuscrite. Quant à la date où ces sermons ont été prêchés, il est souvent difficile de la préciser ; on peut la supputer à partir des lieux qui sont parfois indiqués : Bologne, *coram universitate* ; Milan, *coram clero et populo civitatis* ; Paris, *coram universitate*. Paris est le lieu probable d'au moins 12 de ces sermons (13 avec l'*Ave Maria*), étant donné leur place dans

des sermonnaires d'origine parisienne ; il est donc vraisemblable que les autres non autrement situés soient aussi dans ce cas.

Parmi les quelques échos de cette prédication *coram universitate* qui nous sont parvenus, le plus pittoresque est daté du 6 avril 1259. Nous en avons connaissance par une lettre d'Alexandre IV datée du 26 juin 1259 : le pape demande à l'évêque de Paris, Renaud de Corbeil, de punir énergiquement le bedeau de la nation picarde, qui s'est permis d'injurier publiquement frère Thomas d'Aquin. Le dimanche des Rameaux précédent, ce bedeau, nommé Guillot, a pris sur lui d'interrompre Thomas qui était en train de prêcher, afin de publier *in conspectu cleri et populi* le libelle de Guillaume de Saint-Amour contre les religieux mendiants. Pour sanctionner cette audace, le pape demande que le bedeau soit excommunié, privé de salaire et révoqué de sa charge de façon définitive[73]. Sans beaucoup de succès semble-t-il, puisque quelques années après, le 27 août 1266, on retrouve le même Guillot toujours bedeau des Picards et toujours agitateur, et, le 7 juillet 1267, c'est comme bedeau de l'université cette fois, qu'il agit contre une décision du légat Simon de Brion, le futur Martin IV[74]. L'épisode aurait pu être comique s'il ne s'inscrivait dans le contexte tendu que nous connaissons.

Le petit nombre de ces sermons universitaires est un handicap réel pour notre connaissance de Thomas prédicateur, mais l'état dans lequel ils nous sont parvenus (sous la forme d'un résumé squelettique parfois[75], correspondant au dixième à peine du sermon réel), est plus regrettable encore. Heureusement, en plus de ces sermons, on dispose des trois séries de prédications sur le *Pater*, le *Credo*, l'*Ave Maria* et le Décalogue. Si, malgré les affirmations de Mandonnet[76], leur date n'est guère plus certaine que celle de la majorité des autres sermons[77], ils nous permettent de nous faire une idée assez précise de son style et de ses thèmes.

Généralement insoupçonnée, cette part de la production littéraire de Thomas est pourtant précieuse pour le mieux connaître. À l'opposé de

nombre de ses contemporains, il se distingue par sa simplicité et sa sobriété, l'absence de subtilités scolastiques et de mots techniques[78]. Ce parti pris de sobriété n'exclut pas seulement le vocabulaire savant ; il refuse également les envolées oratoires. Si Thomas admet que les orateurs ont besoin d'un art qui puisse mouvoir l'affectivité, il refuse de réduire cet art à la sagesse du monde. C'est pourquoi on ne trouve guère chez lui ces historiettes *(exempla)* si appréciées de tant de prédicateurs. Il met en garde au contraire contre ce qu'il appelle les frivolités *(frivolitates).*

Ainsi, dans sa réponse à Gérard, le lecteur conventuel de Besançon, qui l'interrogeait sur la forme de l'étoile apparue aux mages (une croix, un homme ou un crucifix ?), il répond qu'il n'y a rien dans l'Écriture ou la Tradition qui appuie cela et il ajoute plutôt sèchement : « il ne convient pas au prédicateur de la vérité de s'égarer dans des fables invérifiables[79] ». De la part d'un intellectuel comme lui, la prédication de Thomas apparaît étonnamment concrète, appuyée sur l'expérience quotidienne, soucieuse de justice sociale et commerciale[80].

On y voit transparaître certes la mentalité de son époque (superstitions, antisémitisme, machisme, etc.), mais elle est aussi imprégnée d'une utilisation massive de la Bible et d'un amour profond de la Parole de Dieu (c'est dans le contexte d'une prédication sur le respect du dimanche que les juifs sont donnés en exemple aux chrétiens, car ils passent le sabbat à méditer l'Écriture).

Quant au contenu, cette prédication reprend sans doute bien des thèmes des prédicateurs de tous les temps : sens de Dieu, dévotion à la Vierge, prière, humilité (Thomas affectionne le thème de la *vetula* qui en sait plus sur Dieu qu'un savant orgueilleux), mais on y repère aussi des lignes de force. D'abord le souci de l'essentiel, la charité : *Tota lex Christi pendet a caritate*[81]. Ensuite, l'imitation du Christ : « Tout ce que le Seigneur a fait ou a souffert dans sa chair est pour nous exemple et enseignement salutaires[82] ».

Le thème de l’image de Dieu trouve sa place dans ce contexte, car le Christ est venu restaurer l’image défigurée par le péché. Thomas insiste ici sur la liberté comme étant le signe privilégié de notre ressemblance divine. Enfin, il souligne fortement la place de l’Esprit Saint comme source de la liberté chrétienne, lien de la communion ecclésiale, origine de notre prière, réalisateur des demandes du *Pater*.

Ce sont des thèmes que l’on retrouvera dans notre *Maître spirituel* ; en les signalant ici, nous voulions attirer l’attention sur le lien de fait qui existe pour lui entre théologie et prédication. On peut parler à son propos, comme pour bien des théologiens de son époque, d’un « magistère du prédicateur[83] ».

---

1. [Pierre le Chantre], Petrus Cantor, *Verbum adbreuiatum*, textus prior, I : « In tribus igitur consistit exercicium sacre Scripture : circa lectionem, disputationem et predicationem […]. Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium quia per eam cetere utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercicio et edificio ; quia “Nichil plene intelligitur fideliterue predicatur nisi prius dente disputationis frangatur”. Predicatio uero, cui subseruiunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab estu et a turbine uiciorum. Post lectionem igitur sacre Scripture et dubitabilium disputationem et inquisitionem, et non prius, predicandum est, ut sic cortina cortinam trahat, etc. » (CCCM 196 A, p. 14-15, l. 37-48) ; Id., *Verbum adbreuiatum*, textus alter, I « […] lectio et disputatio ad fidem, predicatio ad mores referuntur […] » (CCCM 196 B, p. 8, u. 2-14) ; Id., *Verbum adbreuiatum*, textus conflatus, I, 1 (CCCM 196, p. 9, u. 4-19). C’est ce qu’on retrouve plus tard dans les statuts de l’université (*Chartularium* II, n° 1185, p. 683) : en donnant leur grade aux nouveaux promus, le chancelier « dat eis licenciam *disputandi, legendi et predicandi* et omnes actus exercendi in theologica facultate qui ad magistrum pertinent… » ; ce texte date de 1350, mais on peut raisonnablement supposer que la formule n’était guère différente à l’époque de Thomas. Pour un développement assez complet de ce que recouvrent les trois fonctions, Glorieux, *L’enseignement*, p. 105-161.

2. *Rigans montes*, Marietti, n° 1213 : « Doctores sacrae scripturae esse debent *alti* per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter *praedicandum* […], *illuminati*, ut idonee doceant *legendo* […], *muniti*, ut errores confutent *disputando* […]. Et de tribus officiis, scil. praedicandi, legendi et disputandi dicitur », etc.

3. Travail de pionnier de H. Denifle, « Quel livre servait de base à l’enseignement des maîtres en théologie dans l’université de Paris ? », RT 2 (1894) 149-161 ; plus près de nous, Chenu, *Introduction*, p. 199-225 ; plus complet : les premières pages de E. Panella, « La *Lex nova* tra Storia ed Ermeneutica. Le occasioni dell’esegesi di s. Tommaso d’Aquino », *Memorie Domenicane*, n.s. 6

(1975) 11-106, où l'on trouvera aussi un bel exemple de mise en valeur de l'exégèse thomasienne sur la vie religieuse à partir de Matthieu 10,9-10.

4. Cf. Chenu, *Introduction*, chap. 7, p. 199-225 : « Les Commentaires sur la Bible ».

5. Weisheipl, p. 371, se fait encore l'écho de la position de Mandonnet et Synave qui proposaient 1256-1259.

6. I. T. ESCHMANN, « The Quotations of Aristotle's *Politics* in St. Thomas' *Lectura super Matthaeum* », MS 18 (1956) 232-240 ; cf. ID., *Catalogue*, p. 397-398.

7. Cf. la recension des travaux d'Eschmann, dans BT 10 (1957-1959) n° 269, p. 153-157 ; cf. aussi la recension de F. STEGMÜLLER, *ibid*., p. 99-112.

8. J.-P. TORRELL, *Collationes*, p. 16-17, avec les références où nous traitons de la date de la prédication sur le Décalogue, dont au moins la mise au net par Pierre d'Andria est contemporaine de celle de la *Lectura* ; on lira aussi notre introduction à la traduction de ce texte : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sermons sur les Dix commandements (Collationes de Decem preceptis)*, Paris, 2015, p. 17-18.

9. Comparez *Lectura*, n° 1594-1596 (ed. Marietti), avec *De perfectione*, chap. 20 et ss., ST IIa IIae q.184 ; *Quodlibet* III, q.6 a.3 [17], et plus spécialement *Lectura* n° 1596 et ST IIa IIae q.184 a.8.

10. Cf. par ex. la distinction entre *status* et *actus perfectionis* : *Lectura*, fin du n° 1596 ; *De Perfectione*, chap. 23, lignes 79-84.

11. *Lectura*, fin du n° 1594 ; cf. Gérard, *Quodlibet* XIV (XVIII), Léon., t. 41, p. B 17, lignes 122-127.

12. C'était aussi l'opinion de L. J. Bataillon dont les objections m'ont aidé à préciser ma position encore hésitante après la lecture de M. ARGES, « New Evidence concerning the Date of Thomas Aquinas' *Lectura* on Matthew », MS 49 (1987) 517-523 (cf. DS 15, col. 733). Ce dernier apporte de nouveaux arguments qui confirment bien l'impossibilité que la *Lectura* sur Matthieu soit antérieure à 1263, mais il veut trop prouver en assurant qu'il faut la placer *en* 1263 ou dans les alentours immédiats de cette date ; quant à A. Oliva, il considère notre position comme acquise (cf. « Frère Thomas d'Aquin, universitaire », p. 248).

13. Th. GALUSKA, *Tomasza z Akwinu*, Lectura super Matheum *Cap. I-II*, *Studium historyczno-krytyczne I edycja texkstu*, Cracovie, 2011 (résumé français, p. 299-305) ; communiquons encore une découverte inattendue faite par l'auteur au cours de son travail : Albert le Grand se serait servi de Thomas pour la rédaction de son propre Commentaire. Pour l'utilisation de la *Catena*, cf. L. J. BATAILLON, « Saint Thomas et les Pères : de la *Catena* à la *Tertia Pars* », *Ordo sapientiae et amoris*, p. 15-36.

14. Liste de Barthélemy de Capoue : Naples 85, p. 389.

15. Cf. l'étude de Shooner, note suivante, p. 134-135.

16. Cf. H.-V. SHOONER, « La *Lectura in Matthaeum* de S. Thomas (Deux fragments inédits et la *Reportatio* de Pierre d'Andria) », *Angelicum* 33 (1956) 121-142.

17. Cela correspond aux n° 444-582 (lect. 13-17) et 603-610 (lect. 19) de l'édition manuelle Marietti.

18. Il s’agit du ms. Basel, *Bibl. Univ. B. V. 12.*, décrit par Shooner dans l’art. signalé ci-dessus, note 16.

19. Shooner, *art. cit.*, p. 138-142, a édité le passage sur Matthieu 5,13-16 ; J.-P. RENARD, « La *Lectura super Matthaeum* V, 20-48 de Thomas d’Aquin », RTAM 50 (1983) 145-190, a édité le passage indiqué dans son titre.

20. Après Ptolémée XXIII 24, Léon., t. 26, p. 17*-20*, retient le pontificat d’Urbain IV, pendant que Thomas était à Orvieto, c’est-à-dire 1261-1264.

21. *Prol.*, *in fine* : « Intendimus […] librum istum qui intitulatur *Beati Iob* secundum litteralem sensum exponere ; eius enim mysteria tam subtiliter et diserte beatus papa Gregorius nobis aperuit ut his nihil ultra addendum videatur » ; cf. Léon., t. 26, p. 25*-30*, pour le caractère et la méthode du *Super Iob*.

22. *Ystoria* 18, p. 132 ; *Histoire*, p. 55 (Tocco 17, p. 88).

23. Ce Commentaire est malheureusement demeuré inédit, cf. A. DONDAINE, « Un Commentaire scripturaire de Roland de Crémone », AFP 11 (1941) 109-137.

24. Cf. *Quodlibet* VII q.6 a.1-2 [14-15] ; ST Ia q.1 a.10 ; *In Gal*. *cap*. 4 *lect*. 7.

25. B. SMALLEY, *The Gospels in the Schools c. 1100-c. 1280*, London and Ronceverte, 1985, p. 265-266.

26. B. SMALLEY, « Use of the ‘Spiritual’ Senses of Scripture in Persuasion and Arguments by Scholars in the Middle Ages », RTAM 52 (1985) 44-63. Le travail de G. DAHAN, *Interpréter la Bible au Moyen Âge. Cinq écrits du XIIIe siècle sur l’exégèse de la Bible traduits en français*, Paris, 2009, permet au lecteur français d’aujourd’hui d’accéder aisément à cinq textes majeurs sur ce sujet, pour Thomas, p. 61-79. Voir aussi ID., « Exegesis and Hermeneutics », dans *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutic Tools, Theological Questions and New Perspectives*, ed. P. ROSZAK et J. VIJGEN, Turnhout, 2015 (à paraître).

27. La chose a été très bien vue par J. VERGER, « L’exégèse de l’Université », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, sous la dir. de P. RICHÉ-G. LOBRICHON, Paris, 1984, p. 199-232, cf. p. 208-212.

28. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*. *Les quatre sens de l’Écriture*, « Théologie 59 », t. 4/2,2, Paris, 1964, p. 285-302 ; cf. C. SPICQ, *Esquisse d’une histoire de l’exégèse latine au moyen âge*, « Bibliothèque thomiste 26 », Paris, 1944, p. 315.

29. Cf. *The Gospels*, ci-dessus note 25, p. 257-271 ; cf. p. 274.

30. Cf. Léon., t. 26, p. 33*-44*.

31. E. A. SYNAN, « Aquinas and his Age », dans *Calgary Aquinas Studies*, ed. A. PAREL, Toronto, 1978, 1-25, cf. p. 23.

32. On trouvera d’autres titres à propos des épîtres pauliennes (ci-dessous, chap. XV) ; aux titres mentionnés dans les notes précédentes, on peut ajouter le travail d’ensemble de L. J. ELDERS, *Sur les traces de saint Thomas d’Aquin théologien. Étude de ses Commentaires bibliques. Thèmes théologiques*, Paris, 2009. Rappelons l’étude plus ancienne d’un exégète de profession : C. SPICQ, « Saint Thomas d’Aquin exégète », DTC 15,1 (1946) 694-738, et quelques titres généraux parmi les plus récents : S. H. SIEDL, « Thomas von Aquin und die moderne Exegese », ZKT 93 (1971) 29-44 ;

M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln, 1971 ; S. LYONNET, « L'actualité de saint Thomas exégète », dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 4, Roma, 1976, p. 9-28 ; W. G. B. M. VALKENBERG, *Did not our Heart Burn ? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Utrecht, 1990 ; M. M. ROSSI, *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d'Aquino. Analisi del Super Epistolas Sancti Pauli Lectura Ad Romanos, c. I, l. 3*, Roma, 1992 ; M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas*. Le passage de la *littera* à la *res* dans la Somme théologique, Fribourg, Éditions universitaires, 1993.

33. Ces expressions sont celles de B. BAZÁN : « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », dans B. C. BAZÁN, G. FRANSEN, J. F. WIPPEL, D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, « Typologie des sources du moyen âge occidental 44-45 », Turnhout, 1985, p. 13-149.

34. Bazán, p. 160.

35. Nous croyons avoir identifié l'une de ces questions tenue par Hugues de Saint-Cher, cf. J.-P. TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230*, « Spicilegium sacrum Lovaniense 40 », Leuven, 1977, p. XV-XXI, avec quelques indications sur le déroulement concret de l'exercice.

36. Cf. S. BONAVENTURE, « *Quaestio reportata de mendicitate cum annotationibus Gulielmi de S. Amore* », ed. F. DELORME, « BFSMAe 8 », Quaracchi, 1934, p. 328-356 ; « *Reportatio* de la *Questio disputata de mendicitate* de Bonaventure par un étudiant favorable à *l'opponens* : Guillaume de Saint-Amour », dans M.-M. DUFEIL, *Saint Thomas et l'histoire* (Senefiance 29), Aix-en-Provence, 1991 (= Dufeil, *Histoire*), p. 457-493, selon qui Guillaume aurait été réellement présent lors de la dispute ; cf. Dufeil, *Polémique*, p. 176-185.

37. On y reviendra plus tard, mais il faut d'emblée mentionner les travaux de R.-A. GAUTHIER dans son édition léonine des *Quodlibets* qui sont désormais la référence ultime en la matière (Léon., t. 25 1-2) ; L. E. BOYLE, « The Quodlibets of St. Thomas and Pastoral Care », *The Thomist* 38 (1974) 232-256 ; repris dans ID., *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400*, Variorum Reprints, London, 1981.

38. Cf. P. MANDONNET, « Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin », RT 1918, p. 271, n. 1 ; ID., *Introduction* à l'édition des *Quaestiones disputatae*, Paris, 1925, t. 1, p. 12-17 ; A. DONDAINE, « De l'étendue de la Question disputée », dans ID., *Secrétaires de saint Thomas*, Roma, 1956, p. 209-216.

39. Cf. Bazán, p. 70-85 notamment ; on y trouvera le rappel de la littérature nécessaire pour l'histoire précédente. La démonstration de l'auteur porte directement sur le *De veritate*, mais rien n'empêche de l'étendre au *De malo* ou au *De potentia*.

40. Cf. dans Bazán, p. 72-76, la discussion serrée qui lui permet de compter 79 *dies legibiles* dans l'année universitaire, ce qui s'approche des 75 jours disponibles à la faculté des arts, selon Ch. Thurot. Pour l'enseignement des *Sentences*, Oliva aboutit à un chiffre sensiblement supérieur (100), mais non sans souligner le caractère aléatoire de la démarche ; cf. *Les débuts de l'enseignement de Thomas*, p. 238-241.

41. Il s’en faut pourtant que Bazán résolve toutes les difficultés ; deux points restent encore à expliquer, nous semble-t-il. D’une part, selon son hypothèse, Thomas n’aurait tenu que des disputes privées et aucune dispute publique (à part les Quodlibets) ; or, si l’on peut admettre que les Questions disputées publiques n’ont peut-être pas été tenues entre le moment de l’admission à la maîtrise et celui de la réception dans le *consortium magistrorum*, on ne voit pas pourquoi il en aurait été de même plus tard. Il faut pourtant reconnaître que, tant par leur ampleur que par leur technicité, les Questions *De veritate* ressemblent davantage à des disputes magistrales qu’à des exercices privés (c’est pourquoi il faut supposer dans ce dernier cas une activité rédactionnelle considérable). D’autre part, on ne comprend pas très bien pourquoi Thomas aurait déployé pour ces exercices privés un si gros effort de rédaction alors qu’il ne l’a pas fait pour ses leçons *in sacra pagina* (qui étaient pourtant – à Paris du moins – son occupation première) ; il faudra attendre plus tard pour que, sa célébrité s’affirmant, on prenne la *reportatio* de ses cours sur l’Écriture et que nous ayons des rédactions plus achevées. Le schéma de la journée d’enseignement à Saint-Jacques nous semble pouvoir être maintenu, mais il faudrait être beaucoup plus au clair que nous ne le sommes sur les règlements universitaires qui s’appliquaient réellement à cette époque pour pouvoir se prononcer avec moins d’incertitude.

42. Naples 85, p. 388.

43. C’est la liste du ms. *Praha, Metr. kap. À* 17/2, dont on trouvera une transcription dans Grabmann, *Die Werke*, p. 97-98 ; pour la date, précisions dans *Collationes*, p. 6.

44. Quelques détails à ce sujet dans Léon., t. 22/1, p. 6* ; nous reviendrons sur Guillaume de la Mare dans notre chapitre XVI.

45. Léon. t. 22, p. 7*, et p. 189* pour une liste de ces emprunts de Vincent.

46. Cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de saint Thomas*, Roma, 1956 ; Léon., t. 22, Rome, 1975, p. 44*-60*.

47. Cf. [C. VANSTEENKISTE], RLT 11 (1978), n° 131, p. 49-54, qui reconnaît par ailleurs la qualité irréprochable de l’édition léonine.

48. La suggestion est de P. SYNAVE, « La révélation des vérités divines naturelles d’après saint Thomas d’Aquin », *Mélanges Mandonnet* I, « Bibl. thomiste 13 », Paris, 1930, p. 327-370, cf. p. 358. Elle est reprise par J. TONNEAU dans son introduction à *Saint Thomas d’Aquin, Trois questions disputées du De Veritate.* Qu. XV : Raison supérieure et raison inférieure ; Qu. XVI : De la syndérèse ; Qu. XVII : De la conscience, Texte, traduction et notes, Paris, 1991.

49. S.-Th. BONINO, *Quaestiones disputatae De veritate. Saint Thomas d’Aquin, Question 12* : *La prophétie, Présentation, traduction et notes*, Mémoire de licence dactyl., Fribourg, 1989, p. 161, repris dans le livre du même auteur, cité ci-après, note 50.

50. Cette Question a fait l’objet d’un important travail : THOMAS D’AQUIN, *De la vérité Question 2 (La science en Dieu)*, Introduction, traduction et commentaire de S.-Th. BONINO, « Vestigia 17 », Fribourg, 1996. On trouvera une bonne vue d’ensemble relativement détaillée des grandes questions philosophiques traitées dans le *De veritate* chez P. Porro, *Tommaso d’Aquino*, p. 82-124.

51. Outre les Questions traduites par J. Tonneau (cf. n. 48) et par S.-Th. Bonino (note 50), plusieurs autres sont disponibles en français, avec introduction, notes et Commentaires, aux éditions Vrin,

Paris ; en voici une liste qui pourra rendre quelque service : (Question I) : *Première Question Disputée* : *La Vérité (De veritate)*, par C. BROUWER et M. PEETERS, 2002 ; (Question IV) : *Le Verbe (De Verbo)*, par B. JOLLÈS, 1992 ; (Question V) : *La Providence* et (Question VI) : *La Prédestination*, par J.-P. TORRELL et D. CHARDONNENS, 2011 ; (Question X) : *L'esprit (De mente)*, par K. S. ONG-VAN-CUNG, 1998 ; (Question XI) : *Le maître (De magistro)*, par B. JOLLÈS, 1983 ; (Question XII) : *La prophétie (De prophetia)*, par S.-Th. BONINO et J.-P. TORRELL, Paris, 2006.

52. Il suffit de comparer *Sentences* I d. 17 q.1 a.1 (ou *Sentences* II d.26 q.1 a.1) avec *De veritate* 27, 1-2 et ST Ia IIae q.10 a.1 (ou ST IIa IIae q.23 a.2), pour s'apercevoir comment la grande thèse du caractère créé de la charité ou de la grâce (contre le Lombard) est renforcée et mieux organisée.

53. *De veritate*, 29,5 : « Christus…principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, *sicut Deus est principium omnis esse* » ; cf. *ibid*., ad 3 : « Christus autem operatus est nostram salutem *quasi ex propria virtute* ». Cet aspect des choses a été mis en valeur par J. R. GEISELMANN, « Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin », *Theolologische Quartalschrift* 107 (1926) 198-222 ; 108 (1927) 233-255.

54. Pour une présentation d'ensemble du *Super Boetium*, renvoyons à l'Introduction de P. Gils, Léon., t. 50, p. 5-9 ; Chenu, *Introduction*, p. 237-239 ; Weisheipl, p. 134-138 ; Tugwell, p. 250-251. On lira également P. PORRO : TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*. Testi latini a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Pasquale Porro, Milano, Bompiani, « Testi a fronte 107 », 2007, ou, à défaut, ID., *Tommaso d'Aquino*, p. 124-145. J.-P. TORRELL, « Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au *Super Boetium de Trinitate*. Essai d'une lecture théologique », *Documenti e Studi* 10 (1999) 299-353, avec le texte de l'édition léonine et une nouvelle traduction du Prologue ; W. DABROWSKI, « Il concetto della rivelazione nel *Super Boetium De Trinitate* di san Tommaso d'Aquino », *Angelicum* 77 (2000) 459-476 ; A. LONGO, « Notula tomistica : gli *Analitici secondi* di Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino *Super Boethium De Trinitate* (q. 2, a. 2) », *Documenti e Studi* 23 (2012) 173-188. On peut voir encore quelques études plus anciennes : L. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Rome, 1974 ; F. RUELLO, « La doctrine de l'illumination dans le traité Super librum Boethii de Trinitate de Thomas d'Aquin », RSR 64 (1976) 341-357 ; A. MAURER, *St. Thomas Aquinas. The Division and Methods of the Sciences*, 4th revised ed., Toronto, 1986 ; J. I. SARANYANA, « Sobre el In Boethii de Trinitate de Tomás de Aquino, MM 19 (1988) 71-81 ; R. MCINERNY, *Boethius and Thomas Aquinas*, Washington, 1990 (cf. rec. S.-Th. BONINO, RT 91, 1991, p. 322-324) ; D. C. HALL, *The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De Trinitate of Boethius*, « Studien und Texte z. Geistesgeschichte des Mittelalters », Leiden, 1992 ; L. J. DONOHOO, « The Nature and Grace of *Sacra Doctrina* in St. Thomas's *Super Boetium De Trinitate* », *The Thomist* 63 (1999) 343-401.

55. Léon., t. 50, p. 6.

56. Cf. WN, p. 103 ; 222 ; Weisheipl, p. 138 ; 382 ; Grabmann, *Werke*, p. 358-360.

57. Léon., t. 50 (1992), p. 263-264.

58. Chap. 3, début.

59. Cf. L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste 23), Paris, 1942, [2]1953 ; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S.*

Tommaso d'Aquino, Torino, [3]1963 ; pour une rapide présentation générale, cf. G. CASEY, « An Explication of the *De Hebdomadibus* of Boethius in the Light of St. Thomas's Commentary », *The Thomist* 51 (1987) 419-434.

60. Sans les rendre pour autant inutiles, il faut préciser d'emblée que toutes les études concernant la prédication de Thomas sont désormais surclassées depuis la parution de l'édition critique des Sermons dans l'édition léonine ; l'introduction de L. J. Bataillon donne tous les détails possibles sur leur authenticité, leur lieu, leur date, etc. (*Opera omnia*, *Tomus* XLIV, 1, *Sermones*, Paris, 2014 ; notre *Catalogue* en finale de ce livre). On pourra lire notre traduction commentée complète de ces sermons dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sermons*, Paris, 2014, ainsi qu'une traduction complète et annotée de toutes les prédications sur le Décalogue : *Saint Thomas d'Aquin, Sermons sur les Dix commandements (Collationes de Decem preceptis)*, Paris, 2015. On pourra se faire une idée d'ensemble de la place de la prédication dans l'enseignement du Maître en théologie dans Glorieux, *L'enseignement*, p. 148-161.

61. *Verbum adbreuiatum* 1, ed. M. BOUTRY, « CCCL 196 », p. 9 (PL 205, 25 A-B).

62. Cf. L. J. BATAILLON, « Les instruments de travail des prédicateurs au XIII[e] siècle », dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, éd. G. HASENOHR et J. LONGÈRE, Paris, 1981, p. 197-209 ; du même auteur : « Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons : les *distinctiones* bibliques alphabétiques », dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 213-226 ; « *Similitudines* et *exempla* dans les sermons du XIII[e] siècle », dans *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, ed. K. WALSH and D. WOOD, « Subsidia 4 », Oxford-New York, 1985, p. 191-205.

63. Cf. ici L.-J. BATAILLON, « De la *lectio* à la *praedicatio*. Commentaires bibliques et sermons au XIII[e] siècle », RSPT 70 (1986) 559-575, qui donne de nombreux exemples de ces canevas qui ont reçu le nom de *processus*, d'*adnotatio*, ou encore de *collatio* ; il suggère (p. 568) de voir quelque chose d'analogue dans les *collationes* du *Super Isaiam*.

64. Cf. L.-J. BATAILLON, « Les sermons de saint Thomas et la *Catena aurea* », dans *Commemoratives Studies* I, p. 67-75.

65. *Chartularium* II, n[o] 1190, p. 705, *Juramenta* (12).

66. *Chartularium* II, n[o] 1189, p. 703, *Statutum* (66).

67. *Chartularium* II, n[o] 1188, p. 692, *Statutum* (4) ; dans une communication écrite, L.-J. Bataillon m'assurait jadis que « l'usage parisien, bien attesté dès les *sermones de tempore* de Bonaventure, est que les sermons universitaires des dimanches ont lieu normalement chez les dominicains et ceux des fêtes qui tombent en semaine chez les mineurs ». On peut voir maintenant des observations complémentaires dans l'Introduction du même auteur à l'édition léonine des *Sermones* (Léon., t. 44/1, p. 22* et n. 55).

68. *Chartularium* II, n[o] 1188, p. 692, *Statutum* (14).

69. Pour la prédication de Thomas, J.-P. TORRELL, « La pratique pastorale d'un théologien du XIII[e] siècle : Thomas d'Aquin prédicateur », RT 82 (1982) 213-245 (repris dans *Recherches thomasiennes*, p. 282-312 ; abrégé désormais en *Pratique*).

70. Cf. S. BONAVENTURAE *Sermones dominicales…*, ed. J.-G. BOUGEROL, Grottaferrata, 1977 ; l'éditeur mentionne 32 manuscrits qui transmettent soit la totalité du corpus de ces sermons, soit au moins une partie.

71. Cf. J.-B. RAULT, *Divi Thomae Aquinatis… Sermones et opuscula concionatoria*, t. 1, Paris, 1881 ; dix de ces sermons seulement sont attribuables à Thomas ; on en trouvera la liste dans notre *Catalogue* à la fin de ce livre.

72. Citation extraite d'une étude à paraître (*La prédication de Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste 65 », Paris, 2015) ; une liste précédente parlait de 20 sermons universitaires authentiques, dont 11 sont munis de leur *collatio*, mais les fragments n'étaient pas alors comptés, cf. L. J. BATAILLON, « Les sermons attribués à saint Thomas. Questions d'authenticité », MM 19 (1988) 325-341. On en trouvera la liste détaillée avec leur nom et leur numéro d'ordre, ainsi que quelques données complémentaires dans notre *Catalogue* en finale de ce livre.

73. Cf. *Chartularium*, n° 342, p. 390-392 ; cf. *Documenta*, n° 16, p. 562-563 ; Dufeil, *Polémique*, p. 104-105, signale une autre histoire de bedeau malmené par les frères dans l'exercice de ses fonctions (d'après *Excelsi dextera*, *Chartularium*, p. 256).

74. Cf. *Chartularium*, n° 409, p. 450 ; n° 416, p. 468.

75. Selon Bataillon dans son Introduction à l'édition des *Sermones* (Léon., t. 44/1, p. 109*-110*), c'est le cas pour les trois sermons transmis par le secrétaire de Bonaventure.

76. P. MANDONNET, « Le Carême de saint Thomas d'Aquin à Naples (1273) », dans *Miscellanea storico-artistica*, Roma, 1924, p. 195-212 ; cette position a été suivie sans discussion par l'ensemble de la critique jusqu'à Weisheipl, p. 319 et p. 401-403, n° 86-89.

77. Cf. J.-P. TORRELL, *Collationes*, p. 9-17, où nous montrons la fragilité de la position de Mandonnet, mais nous sommes aujourd'hui moins critique que nous ne l'étions jadis (introduction à notre traduction des *Sermons sur les Dix Commandements*, p. 17-18).

78. Cf. surtout Bataillon (Léon., t. 44/1, p. 129*-137*), ou à défaut ID., « Les crises de l'université de Paris d'après les sermons universitaires », MM 10 (1976) 155-169 ; « L'emploi du langage philosophique dans les sermons du treizième siècle », MM 13/2 (1981) 983-991.

79. *Responsio ad lectorem Bisuntinum*, Léon., t. 42, p. 355 ; Torrell, *Pratique*, p. 224-225, donne deux autres exemples de cette attitude et le contexte un peu plus vaste de cette réponse. Nous renvoyons aussi à cette étude pour les paragraphes suivants. Personne n'a plus fait que L. J. Bataillon pour une meilleure connaissance de la prédication de S. Thomas ; renvoyons encore à un texte édité par lui : « Le sermon inédit de S. Thomas *Homo quidam fecit cenam magnam*. Introduction et édition », RSPT 67 (1983) 353-369 ; cf. déjà : « Un sermon de S. Thomas sur la parabole du festin », RSPT 58 (1974) 451-456.

80. Exemples donnés dans Torrell, *Pratique*, p. 230-231 ; en référence à notre article du DS (col. 727, § 2), le P. Gauthier nous a signalé jadis que, dans son travail de préparation de l'édition des *Quodlibet*s, il était « au contraire frappé du manque complet de souci pour la justice sociale » ; Thomas ne s'y engagerait pas en ce sens, se contentant de relayer, à travers S. Ambroise, les positions de S. Basile, elles-mêmes inspirées du stoïcisme, « dont la critique sociale est un trait propre », alors qu'Aristote était plutôt conservateur. Cela tient peut-être à la différence de genre littéraire, mais la prédication de Thomas nous semble beaucoup plus positive en ce domaine.

81. *Collationes* XI (ed. Torrell), p. 227.

82. Sermon 8, *Puer Iesus proficiebat* (début, trad. Torrell, p. 121) ; cette formule familière à Thomas (17 emplois dans son œuvre) a fait l'objet d'une étude fouillée par R. SCHENK, « *Omnis Christi actio nostra est instructio*. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Aquinas », dans *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin*, p. 104-131 ; plus largement, A. OLIVA, « Philosophie et Théologie en prédication chez Thomas d'Aquin », RSPT 97 (2013) 397-444.

83. C'est le thème d'une belle étude de J. LECLERCQ, « Le magistère du prédicateur au XIIIe siècle », AHDLMA 21 (1946) 105-147.

VI

Le défenseur de la vie religieuse mendiante

L’incident du jour des Rameaux 1259 n’était qu’un signe parmi d’autres d’un climat universitaire en constante détérioration depuis l’arrivée des frères mendiants à Paris[1]. Les dominicains avaient acquis leur première chaire de théologie grâce à Roland de Crémone ; maître ès arts de Bologne, il était entré dans l’Ordre en 1219. Arrivé à Paris en 1228, il avait été le bachelier sententiaire de Jean de Saint-Gilles, un maître séculier anglais, et venait tout juste de prendre sa maîtrise en théologie en mai 1229. Avec l’accord du chancelier et du Saint-Siège, il commença son enseignement en qualité de maître régent à la faveur de la grève de 1229-1230[2] et, le crédit dont jouissaient les frères aidant, il eut rapidement une bonne clientèle d’étudiants[3]. En septembre 1230, c’était au tour de Jean de Saint-Gilles de prendre l’habit dominicain ; comme il était déjà maître-régent, il conserva sa chaire et continua à enseigner[4]. C’était donc la deuxième chaire de théologie à Saint-Jacques, celle dite, assez improprement semble-t-il, « des étrangers ».

L'histoire d'une querelle

Les maîtres séculiers ne pardonnèrent jamais aux dominicains d'avoir saboté une grève qu'ils estimaient légitime et virent toujours d'un mauvais œil la présence des religieux dans leur corps jusqu'ici homogène[5]. Pour comprendre leur attitude, il faut se souvenir que le nombre des chaires de théologie (sinon des professeurs) à l'université de Paris était étroitement limité[6]. Au début du siècle, il y en avait seulement huit, dont trois appartenaient de droit aux chanoines de Notre-Dame ; ce corps, illustré jadis par Pierre Lombard, fournissait aussi le chancelier de l'université. À l'origine, les séculiers étaient donc nettement majoritaires. En 1254, le nombre des chaires s'élevait à douze, mais aux chanoines de Notre-Dame s'ajoutaient maintenant trois frères mendiants. Chaque nouvelle arrivée signifiait une nouvelle chaire soustraite aux séculiers ; outre le fait que le jeu commercial fructueux qui se déroulait autour des chaires (locations, échanges ou même ventes) en était quelque peu perturbé, le rapport des forces devenait tout différent et n'allait cesser de jouer à leur détriment[7].

Les choses s'étaient donc compliquées lorsque, en 1236, le maître anglais Alexandre de Halès entra à son tour chez les franciscains[8]. Déjà maître en exercice depuis 1229, il garda naturellement sa chaire et la passa par la suite à Jean de La Rochelle, puis à Eudes Rigaud et enfin à Guillaume de Méliton. La goutte qui fit déborder le vase fut toutefois la prétention des franciscains d'avoir eux aussi, comme les dominicains, une deuxième chaire de théologie ; l'occasion s'en présenta avec la candidature de saint Bonaventure[9]. Bachelier sententiaire depuis 1250, il avait obtenu sa licence en théologie en 1253, mais depuis février 1252 les maîtres séculiers avaient émis de nouveaux statuts refusant aux réguliers plus d'une chaire de maître-régent par collège de religieux[10].

Sans entrer beaucoup plus dans l'engagement des franciscains dans cette querelle – ils y étaient tout aussi impliqués que les dominicains, et le joachimisme, fréquent chez eux, les rendait plus vulnérables, Dufeil l'a très

bien vu –, et sans exposer par le détail les escarmouches qui ne vont cesser de se succéder[11], on peut résumer ainsi les principales phases de la querelle. En mars 1253 débute une nouvelle grève à l'université ; une nouvelle fois les réguliers, c'est-à-dire du côté dominicain Élie Brunet et Bonhomme, continuent leurs cours. En avril et septembre, les séculiers promulguent de nouveaux statuts exigeant un serment de fidélité à les observer de la part de celui qui prétend être admis dans le collège des maîtres[12]. Mais le 26 août Innocent IV invite les deux parties à se mettre d'accord et les convoque à Rome si elles n'ont pas réussi à s'entendre avant le 15 août 1254[13]. Les séculiers déploient une grande offensive et c'est alors, en février, qu'ils envoient à tous les prélats de la chrétienté la lettre *Excelsi dextera* où ils font l'historique du conflit selon leur point de vue[14]. Peu après, Guillaume de Saint-Amour, le délégué de l'université dans son procès contre les prêcheurs, se rend à Rome et réussit à obtenir d'Innocent IV vieilli un soutien tardif par la bulle *Etsi animarum*, du 21 novembre, qui restreint les privilèges des mendiants concernant confessions, quêtes, prédications, etc., tout en observant une prudente réserve au sujet de l'université[15]. Mais le pape meurt le 7 décembre et son successeur, Alexandre IV, promulgue aussitôt, le 22 décembre, la bulle *Nec insolitum* qui casse *Etsi animarum*[16].

Dès le 14 avril 1255, la bulle *Quasi lignum vitae* modifiera les décrets portés contre les mendiants, exigera leur réintégration et supprimera la limitation du nombre des chaires. Mais la lettre du pape est loin d'être unilatérale : s'il approuve les deux maîtres dominicains d'avoir refusé la grève en 1253, puisqu'ils avaient été exclus de l'université, il leur recommande à l'avenir de s'associer à une grève juste[17]. En écho significatif à la lettre du pape, le maître de l'ordre dominicains Humbert de Romans écrivait aux frères de l'Ordre, sur mandat du chapitre de Milan (1255), de tout faire pour apaiser les querelles avec les séculiers dans le domaine de l'administration des sacrements, de la prédication, des sépultures, des aumônes, etc.[18].

À l'automne de 1255 (2 octobre), les séculiers publient alors une nouvelle déclaration, *Radix amaritudinis*, dans laquelle ils s'affirment prêts à dissoudre leur société et à quitter Paris plutôt que d'admettre les prêcheurs parmi eux – ce qui se révèlera être une fausse manœuvre[19]. Une tentative de médiation due aux évêques de la région parisienne ayant abouti à un compromis boiteux – auquel se prêtèrent les franciscains mais que les dominicains refusèrent –, celui-ci fut rejeté par le pape dans une lettre du 17 juin 1256 par laquelle il prive de leur charge les quatre maîtres les plus engagés dans le conflit : Guillaume de Saint-Amour, Odon de Douai, Nicolas de Bar-sur-Aube et Christian de Beauvais[20].

Le pape demanda encore au roi Louis IX d'expulser ces quatre maîtres du royaume de France, mais celui-ci se contenta de faire saisir et déférer à Rome le *De periculis* de Guillaume. Ce n'est qu'après que Guillaume eut été condamné à Rome et interdit par le pape de rentrer en France que Louis IX le bannit à son tour[21]. Du point de vue universitaire, ces démêlés trouvèrent une conclusion provisoire le 12 août 1257 lorsque, dans l'église des mineurs, Christian de Beauvais prononça sa soumission devant un délégué de l'évêque de Paris, promettant de s'employer à faire recevoir par l'université les frères Thomas et Bonaventure[22]. Thomas aura donc attendu son admission dans le *consortium magistrorum* pendant quelque dix-huit mois, mais Bonaventure pendant quatre ans, et il tint son *principium* alors qu'il était ministre général des mineurs depuis déjà six mois.

Cette sèche énumération ne laisse guère pressentir la violence de la querelle. Les séculiers avaient assez bien manœuvré pour dresser une partie des étudiants et du quartier latin contre les religieux. De sorte que, durant l'hiver 1255-56, les frères étaient assaillis dans les rues et Saint-Jacques dut être gardé par les archers du roi. Quand Thomas donna sa leçon inaugurale, ce fut sous leur protection, et des manifestants empêchèrent les auditeurs extérieurs de s'y rendre[23].

Le « Contra impugnantes »

L'admission de Thomas dans le collège des maîtres ne résolvait qu'une partie du problème. Très tôt, le conflit avait débordé le cadre strictement universitaire et il se révéla que la vague d'opposition, dont Guillaume de Saint-Amour s'affirmait le meneur, avait pour sujet une question beaucoup plus centrale : la légitimité même du ministère de religieux qui prétendaient se vouer à l'étude et à l'enseignement et vivre, non de leur travail, mais de mendicité. Ce sont les thèses centrales d'une des pièces majeures de la querelle, le *Tractatus de periculis novissimorum temporum*, que Guillaume publie dès mars-avril 1256.

Cet ouvrage, dont on connaît plusieurs rédactions, se présente comme un avertissement adressé aux évêques et autres pasteurs de l'Église, au sujet des périls des derniers temps avant l'Antéchrist, pour les rendre conscients du danger que font courir à l'Église les pseudo-prédicateurs annoncés par saint Paul[24]. L'essentiel du remède proposé par Guillaume consiste à renvoyer tous les religieux dans leurs monastères d'où ils n'auraient jamais dû sortir, pour qu'ils y travaillent de leurs mains. Cette proposition simpliste montre la profondeur du malentendu : Guillaume n'a jamais compris que les religieux mendiants n'étaient pas des moines, ni à quel point l'ordre des prêcheurs était spécifié par l'étude et la prédication. Ce livre sera condamné par Alexandre IV, le 5 octobre 1256[25], non sans causer des remous qui devaient se prolonger longtemps et dont témoigne à sa manière le poète Rutebeuf, ardent partisan de Guillaume[26].

Marie-Michel Dufeil a dressé de Guillaume de Saint-Amour un portrait sans complaisance[27] : sous-diacre à vie, il cumule pourtant deux prébendes de chanoine et une de curé ; coléreux, violent et buté, il n'avait certes pas l'envergure intellectuelle de ses adversaires, Thomas et Bonaventure, mais il faut essayer de comprendre ses motifs et ceux de ses collègues. Ils étaient sans doute mêlés : envie et jalousie devant les succès des religieux, craintes pour leurs revenus y avaient leur part, mais tous leurs mobiles n'étaient pas

mesquins, ni leur crainte de l’hérésie sans raisons. Qu’il ait porté à Rome l’*Introductorius ad Evangelium aeternum* de Gérard de Borgo San Donnino, alors qu’il était encore anonyme et attribué aux dominicains, ou qu’il ait seulement dressé avec ses collègues la liste des 31 erreurs envoyée au pape Innocent IV par l’évêque de Paris, Renaud Mignon de Corbeil, cela témoignait d’une certaine perspicacité[28]. Mais elle fut en défaut lorsque sa crainte de l’hérésie lui fit confondre « frères » et « frères », en mettant dans le même sac les nouveaux prêcheurs et les sectateurs de Gérard.

La sincérité de Guillaume n’est peut-être pas en cause, car il semble bien avoir fini par croire lui-même aux dangers qu’il dénonçait[29], mais son conservatisme théologique qui le poussait à défendre sans les nuances possibles et nécessaires la hiérarchie en place devant l’invasion des milices papales (au point qu’on a souvent pu assimiler sa position à un gallicanisme avant la lettre), lui faisait méconnaître la nouveauté de l’Esprit à l’œuvre dans l’histoire de ce temps. Sans entrer ici dans l’évaluation des ecclésiologies sous-jacentes aux positions respectives, on peut considérer qu’une des raisons de la défaite (provisoire) du clan séculier réside précisément dans le fixisme théologique qui empêcha Guillaume et ses associés de comprendre l’importance grandissante de la papauté[30].

Thomas n’attendra pas longtemps pour s’engager dans la mêlée. Comme nous l’avons vu, en même temps que sa leçon inaugurale, le nouveau maître se devait de disputer quatre Questions durant les deux journées que durait son *inceptio*. Selon Weisheipl, ce serait à cette occasion que nous devons le *De opere manuali religiosorum*[31]. Selon Gauthier, il faut plutôt considérer ce texte comme une partie intégrante du premier *Quodlibet* défendu par Thomas dès son accession à la maîtrise[32]. Cela ne change rien à la date puisque, dans les deux hypothèses, elle reste fixée au Carême de 1256, Pâques tombant cette année-là le 16 avril.

L’examen du texte, en particulier de l’article 18, montre que Thomas suit et réfute le *De periculis* ; le recoupement des dates rend la chose tout à

fait possible, puisque la première rédaction de Guillaume put paraître dès le 15 mars ou au début d'avril 1256[33], et nous savons par ailleurs que Thomas a soutenu son *inceptio* entre le 3 mars et le 17 juin de ce printemps 1256. Ce serait évidemment un signe plus clair de la combativité du jeune maître s'il avait spontanément choisi ce sujet de préférence à un autre moins brûlant pour un exercice déjà assez périlleux par lui-même, mais cela ne change rien au résultat : Thomas prend immédiatement position.

Il semble bien aussi que, dès cette date, il ait déjà commencé la rédaction du *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* ; cet ouvrage était en tout cas achevé avant que ne soit connue à Paris la condamnation de Guillaume de Saint-Amour, car il l'aurait certainement mentionnée. Les éditeurs de la Léonine parlent de novembre pour son achèvement, mais on peut sans doute anticiper d'un mois avec Weisheipl et Gauthier[34]. Quant au lieu, malgré ce que dit Tocco, manifestement mal informé, ce n'est pas Anagni, mais évidemment Paris[35].

Au premier abord, ce n'est pas le livre le plus passionnant de Thomas, mais après l'introduction de H.-F. Dondaine à l'édition qu'il en a donnée dans la Léonine et les travaux de M.-M. Dufeil, il est possible de le lire d'un œil nouveau et d'en découvrir l'intérêt considérable. Très bien construit, son plan reflète exactement les enjeux du débat en cours[36]. Thomas commence donc par définir ce qu'est une *religio*, c'est-à-dire selon notre langage ce qu'est un ordre religieux, et en quoi consiste son éventuelle perfection (1) car, explique-t-il, tout le propos de nos adversaires semble bien dirigé contre les religieux (Prol.). Il établit ensuite la licéité de l'enseignement pour les religieux (2) et leur droit d'appartenir au corps professoral (3).

Ces deux derniers chapitres utilisent surtout les documents officiels de l'université, alors que les suivants, qui défendent avec énergie l'idéal des ordres mendiants, utilisent un matériel d'origine diverse emprunté aux questions disputées, aux prédications et aux libelles de toute sorte publiés

par leurs adversaires. Il s'agit d'abord de défendre leur droit de prêcher et de confesser même s'ils n'ont pas de charge pastorale (*cura animarum*, 4), sans en être empêchés par l'obligation de travailler manuellement (5). C'est pourquoi Thomas revendique pour eux le droit à la pauvreté la plus absolue (6) et notamment la possibilité de vivre d'aumônes pour n'être pas empêtrés dans des affaires d'administration financière ou autres (7).

Les dix-sept chapitres restants s'emploient à démontrer l'iniquité des accusations infamantes formulées contre les religions mendiantes. Ces chapitres suivent d'assez près l'argumentation du *De periculis*, dont Thomas excelle à découvrir les défauts de la cuirasse. Tout y passe : les choses (l'habit, la mobilité des religieux, l'étude, leur façon de prêcher *ornate*, etc.), toutes réalités bonnes, mais tournées à mal par une intention manifestement péjorative ; les personnes, qu'on accuse d'être de faux apôtres, des brigands et des voleurs qui s'introduisent dans la bergerie des autres, des précurseurs de l'antéchrist qu'ils annoncent par leur prédication. Thomas ne laisse rien passer, il s'agit de venger l'honneur des prêcheurs. Il déploie donc dans ce livre une accumulation tout à fait inaccoutumée d'*auctoritates* qui font au *Décret* et surtout à la *Glose* une place exceptionnelle. Il est manifeste qu'il veut arracher à Guillaume ses propres armes, puisque celui-ci entendait surtout procéder à partir des autorités reçues.

On peut apprécier le *Contra impugnantes* de divers points de vue. Ainsi Dufeil peut-il louer le sens de l'histoire de Thomas, à l'opposé du fixisme de Guillaume ou du messianisme confus de Gérard[37]. À défaut de pouvoir tout dire, il faut mettre dans le relief qu'elle mérite la vision de la vie religieuse qui se dégage du superbe premier chapitre. À la racine de la vie religieuse Thomas place la vie théologale dans toute son ampleur : la foi d'abord qui est le premier lien qui rattache l'homme à Dieu, mais aussi l'espérance et la charité. De sorte que toutes les œuvres de la charité deviennent matière de ce 'service' rendu à Dieu dans la vie religieuse. Ce

qui unifie tout cela c'est ce que le Nouveau Testament appelle le sacrifice spirituel : l'offrande de soi, corps et esprit, comme une victime d'agréable odeur présentée à Dieu (cf. Romains 12,1), par les vœux de chasteté et d'obéissance ; le renoncement à ses possessions, par celui de pauvreté.

Chemin faisant et – on ne peut s'empêcher de l'admirer – en toute vérité théologale, Thomas place ses pions. Premier exemple : étant donné l'extension de la charité à toutes les œuvres de la vie chrétienne, « il n'est aucune œuvre de miséricorde (au sens fort qu'il donne à ce mot) qui ne puisse faire l'objet d'un ordre religieux, *même si cela n'a pas été fait jusqu'à présent*[38] ». Il ne restera plus qu'à présenter la prédication et l'enseignement de la théologie comme une œuvre de miséricorde spirituelle (puisque « l'homme ne vit pas seulement de pain »), pour que soit légitimé du même coup l'ordre des prêcheurs malgré la nouveauté de son propos.

Deuxième exemple : la perfection d'un ordre religieux se prend évidemment, comme pour toute chose, de la fin qu'il poursuit (et c'est ainsi qu'on distingue entre vie contemplative et vie active), mais aussi de la façon dont les moyens mis en œuvre sont plus ou moins bien adaptés à la réalisation de cette fin. À supposer deux ordres contemplatifs, sera plus parfait celui dont l'organisation interne libérera davantage ses membres pour la contemplation[39]. Le raisonnement est irréfutable ; Thomas le met en œuvre de façon appropriée à propos du rapport de la pauvreté à la perfection.

Le « De perfectione » et le « Contra retrahentes »

Après la condamnation de Guillaume et la rétractation de ses associés, le débat s'assoupit pendant quelques années, et Thomas termina son premier enseignement à Paris dans une atmosphère plus paisible. C'est peut-être à cette accalmie que nous devons le *Super Boetium de Trinitate*,

composé à cette époque. Le calme était pourtant précaire ; pour n'avoir pas besoin d'y revenir, anticipons un peu sur la suite de l'histoire, car une nouvelle vague partit bientôt à l'assaut des religieux. Guillaume de Saint-Amour étant exilé sur ses terres du Mâconnais mais non inactif[40], elle avait à sa tête Gérard d'Abbeville, puis Nicolas de Lisieux.

Si le second n'est guère connu en dehors de son engagement dans ces polémiques[41], le premier était un personnage considérable : collègue de Guillaume de Saint-Amour, à partir de 1254 sans doute, il lui survécut dans le corps des maîtres régents jusqu'à sa mort en 1272. Très actif au sein de l'université, il fut un des rares maîtres avec saint Thomas à tenir régulièrement ses deux *quodlibet*s annuels. Richement doté de bénéfices, vrai « prince de l'Église », il peut être considéré comme un des fondateurs de la bibliothèque de la Sorbonne, puisqu'il laissa au collège fondé par son ami Robert plus de 300 volumes. Adversaire acharné des mendiants jusqu'au-delà de la tombe, il spécifia toutefois que s'il laissait ses livres à des étudiants pauvres, c'était à condition qu'ils ne fussent pas des religieux[42].

En 1267 déjà, Gérard avait tenu son *Quodlibet* XI sur la licéité pour les religieux d'inciter les jeunes gens à promettre d'entrer en religion. Dans son *Quodlibet* de Noël 1268, il mettait en cause la doctrine franciscaine de la pauvreté parfaite et, dans un sermon prêché huit jours plus tard, en pleine église des mineurs, il plaçait le sommet de la perfection dans l'office de pasteur d'âmes (pas seulement les évêques, ce qui n'est pas contestable, mais aussi les curés et les archidiacres), perfection qui n'était en rien diminuée par la possession et l'administration de biens temporels. Dans son *Quodlibet* de Pâques 1269, il consacrait encore deux questions à défendre la perfection des prélats et, finalement, au cours de l'été 1269, il publiait son *Contra adversarium perfectionis christianae*, qui entraîna entre lui et les frères mineurs une polémique retentissante[43].

Il est possible que la recrudescence de cette animosité soit une des raisons du retour de Thomas à Paris à l’automne de 1268. En tout cas, dès le printemps de 1269, il entrait de nouveau en lice avec son *Quodlibet* de Pâques. Il s’y emploie d’abord à démontrer que s’appliquer à l’étude et à l’enseignement pour des religieux, non seulement n’est pas un péché, mais bien une œuvre de perfection. Et ceci d’autant plus qu’ils le font à un niveau plus élevé, car ceux qu’ils forment pourront à leur tour en former d’autres[44]. Dans sa réponse ad 2, Thomas rappelle clairement les deux lignes maîtresses de sa position sur la pauvreté comme *instrumentum perfectionis* et sur la différence entre la perfection et l’état de perfection.

Thomas revient à loisir sur ces deux points dans le *De perfectione spiritualis uitae*. Mis en chantier assez tôt en 1269, il semble que cet ouvrage fut achevé au début de 1270, puisque ses derniers chapitres font écho au *Quodlibet* XIV de Gérard d’Abbeville tenu à Noël 1269. On trouve en effet la trace de la polémique dans le *De perfectione*, puisque les 22 premiers chapitres qui se développaient hors de toute controverse doctrinale, font place brusquement à 4 chapitres initialement non prévus et dans lesquels Thomas assure devoir répondre aux attaques dirigées contre lui ; ce qui fait visiblement écho au *Quodlibet* XIV de Gérard[45].

L’intérêt du *De perfectione* n’est pas limité à l’histoire de cette polémique. Tout d’abord, sa doctrine sur la perfection chrétienne et la vie religieuse prépare immédiatement l’exposé que l’on trouvera en finale de la *Somme* et il est déjà assez différent de celui du *Contra Gentiles*[46]. Ensuite, cet opuscule marque une étape décisive dans la théologie thomasienne de l’épiscopat. Sous l’influence du Pseudo-Denys, Thomas voit désormais le pouvoir épiscopal comme un véritable pouvoir d’ordre qui constitue l’évêque dans un état de *perfector*[47].

Thomas reviendra sur les questions contemporaines dans son *Quodlibet* de Pâques 1270, notamment sur la licéité d’inciter les jeunes à promettre d’entrer en religion et sur la force obligatoire d’une pareille promesse, ainsi

que sur la question de savoir si les curés sont dans un état de plus grande perfection que les religieux[48]. L'analogie est celle du *status servitutis*, une situation dans laquelle on n'est pas libre de disposer de soi-même et qui est consacrée par un engagement solennel. Il traitera encore *De ingressu puerorum* dans son *Quodlibet* de Pâques 1271[49], mais ce dernier sujet est développé à loisir dans le *Contra retrahentes*.

Selon sa conclusion, ce nouvel opuscule est dirigé « contre la doctrine erronée et pernicieuse *(pestiferam)* de ceux qui détournent les hommes d'entrer en religion[50] ». D'après H.-F. Dondaine, cet ouvrage est postérieur au *De perfectione* – auquel il renvoie explicitement – et contemporain du *Quodlibet* IV, dont l'art. 23 reprend le thème *De ingressu puerorum*, et l'art. 24 la relation entre préceptes et conseils. Le parallélisme des sujets et de l'argumentation est en effet frappant entre ces deux articles et les chapitres 2 à 7 du *Contra retrahentes*. Comme le *Quodlibet* est parfaitement daté du Carême de 1271, il n'y avait pas à hésiter sur la date de l'opuscule, pensait Dondaine. Selon lui toujours, si Glorieux avait cru pouvoir le placer peu avant le *De ingressu puerorum*, les travaux de A. Sanchis avaient rallié les érudits pour placer la composition du *Contra retrahentes* entre le Carême et Noël, et « peut-être dès Pâques 1271 ou pas plus tard que les vacances 1271 », pensait Dondaine[51], mais on peut sans doute avec Gauthier anticiper encore et assurer que ce livre fut écrit entre décembre 1270 et février 1271[52].

Il serait aussi possible toutefois de soutenir l'antériorité du *Contra retrahentes* sur le *Quodlibet* en s'appuyant sur le texte d'Augustin cité au début de la réponse de l'article 23, qui parle de ces esprits obtus qui ne veulent pas se rendre même aux discours les plus clairs. Thomas pouvait-il écrire cela s'il n'avait déjà écrit le *Contra retrahentes* et pouvait-il écrire ce dernier ouvrage immédiatement après avoir écrit cela ? En toute hypothèse, à quelques mois près, nous resterions dans la même période, et un sermon pour la Sexagésime (*Sermon* IX, *Exiit qui seminat*), dans lequel on trouve

plusieurs éléments qui ne sont repris que dans l’opuscule, mais qui lui est évidemment antérieur, achève de nous montrer que Thomas est à cette époque en plein travail de composition[53].

La réflexion s’est pourtant approfondie en passant du *De ingressu* au *Contra retrahentes*. Thomas l’avait d’ailleurs annoncé : « Pour extirper radicalement cette erreur, il faut retrouver sa racine ou son origine[54] ». C’est ainsi que, pour préciser la relation entre préceptes et conseils, il abandonne la distinction mise en œuvre dans le *Quodlibet* IV art. 24 entre actes intérieurs de vertu et actes extérieurs et il met en valeur une considération nouvelle, le primat absolu de la charité, qui sera repris et développé par la suite dans le *Quodlibet* V art. 19, de Noël 1271, et surtout dans la *Somme* (IIa IIae q.189 a.1).

Parmi les points forts de cette défense, on ne sera pas étonné de rencontrer au premier plan l’importance accordée par Thomas à la pauvreté volontaire et mendiante. De fait, selon l’expression de M.-M. Dufeil, ce n’était pas le fond de la querelle, mais c’en était l’axe le plus apparent[55]. Thomas défend là un des aspects les plus neufs de son ordre et il y consacre ses chapitres les plus amples : 1025 lignes pour le chapitre sur la pauvreté volontaire du *Contra impugnantes* ; 1694 lignes pour le chapitre 7 sur le droit à la mendicité dans ce même livre. À lui seul ce chapitre 7 correspond au sixième de l’ouvrage complet. Mais il ne faut pas se laisser abuser par ces données quantitatives, ce n’est pas dans la pauvreté elle-même que Thomas met la perfection ; il s’en explique très clairement dans le *De perfectione* :

> Si l’on examine attentivement les paroles du Seigneur, ce n’est pas dans l’abandon même des richesses qu’il a placé la perfection ; il la montre seulement comme une voie qui y conduit, ainsi que le prouve sa manière même de parler lorsqu’il dit : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes,

> donne-le aux pauvres et suis-moi » (Matthieu 19,21). Ce qui revient à dire que la perfection consiste à suivre le Christ *(in sequela Christi consistat perfectio)* et que le renoncement aux richesses fait marcher dans cette voie[56].

La distinction du *Quodlibet* I q.7 a.2 [14] ad 2 entre la fin et le moyen est donc acquise une fois pour toutes, et cette thèse sur la pauvreté « instrument de perfection » aboutira dans la formule définitive de la *Somme* : « La perfection ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté, mais dans la suite du Christ […]. La pauvreté est comme un moyen ou un exercice qui permet de parvenir à la perfection[57] ».

Fidèle au principe énoncé au début du *Contra impugnantes*, il expliquait déjà dans le *Contra Gentiles* : on juge de la bonté de la pauvreté d'après la liberté qu'elle procure dans la poursuite du bien spirituel[58]. Il s'ensuit qu'on jugera de sa perfection relative à la façon dont elle servira au mieux la fin de l'ordre qui la pratique : « Un ordre religieux sera d'autant plus parfait de ce point de vue, qu'il pratiquera une pauvreté mieux adaptée à la fin qu'il poursuit[59] ». On devine que ce ne sont plus les séculiers qui sont ici visés, mais les franciscains ; Jean Pecham ne s'y trompait d'ailleurs pas qui attaquait avec violence la thèse thomiste de la pauvreté « instrument de perfection[60] ».

Thomas libérait ainsi son Ordre des disputes sans fin qui continueraient d'agiter les divers courants franciscains sur la pauvreté parfaite. Mais il faut surtout remarquer dans ces textes la place donnée « à la suite du Christ » *(sequela Christi)*. Nulle part peut-être, il ne souligne plus fortement la place du Christ et la marche à sa suite comme étant l'essentiel de la vie religieuse. C'est un véritable leitmotiv, et il est mis en valeur dès le premier chapitre du *Contra retrahentes* où Thomas en appelle à plusieurs reprises au Christ qui a enseigné la pauvreté « par la parole et par l'exemple *(et facto et verbo)* ».

Il faut lire aussi dans ce même ouvrage le grand chapitre 15 dans lequel – avec une vivacité à laquelle sa réserve habituelle n'a guère préparé son lecteur – Thomas dévoile une mystique personnelle d'attachement au Christ pauvre, qui doit s'expliquer en partie par les luttes qu'il a dû mener lui-même pour entrer dans cette famille religieuse et celles qu'il a dû soutenir par la suite pour la défendre[61].

Thomas tient à ce thème du Christ modèle. Nous le retrouverons à propos de la vie chrétienne en général, mais pour la vie religieuse on ne peut pas ne pas remarquer comment sa théorie bien connue de la supériorité de la vie apostolique sur la vie seulement contemplative, s'appuie directement sur l'exemple qu'a laissé le Christ[62]. Plus paradoxalement, il assure même que le Christ a choisi cette vie à cause de sa supériorité :

> La vie contemplative est meilleure que la vie active qui a souci seulement des nécessités corporelles, mais la vie active qui consiste à livrer aux autres par la prédication et l'enseignement les vérités que l'on a contemplées est plus parfaite que la vie seulement contemplative, car elle présuppose une plénitude de contemplation. *Et c'est pourquoi le Christ a choisi une vie de ce type*[63].

Après le Christ, la référence suprême est celle de la première Église. Fidèle héritier des renaissances successives de la vie monastique qui toutes ont pris leur modèle dans la *vita apostolica*, il aime lui aussi s'y référer : c'est dans l'Église primitive qu'on trouve le plus parfait des états de religion et c'est de ce modèle que tous les ordres religieux se sont inspirés[64]. La même idée avec le même appui scripturaire (*cor unum et anima una*, d'Actes 4,32) se retrouve presque littéralement dans le *De perfectione* : « C'est de l'exemple des Apôtres que dérivent tous les ordres religieux ». Le renvoi à ce même passage des Actes est repris dans le

Contra retrahentes, mais pour accentuer plus spécialement la pauvreté religieuse[65].

Cependant c'est dans le *Contra impugnantes* que se trouve ce qu'on pourrait appeler le double évangélisme de la vie religieuse selon Thomas, c'est-à-dire une pratique qui veut joindre à la vie commune des moines et des chanoines la mission apostolique à l'instar des prédicateurs itinérants du siècle précédent[66]. S'appuyant simultanément sur Actes 4,32 et sur Matthieu 10,1-10, Thomas pense que la vraie *vita apostolica* est celle qui conjugue l'enseignement des deux textes. C'est ainsi que, face à Guillaume de Saint-Amour qui érigeait en règle juridique hargneuse l'exemple de l'Église primitive contre les 'innovations' des mendiants, il donnait à l'ordre de saint Dominique la base scripturaire qui assurait la légitimité de sa fondation. Si c'était le genre de vie des apôtres, il est bien évident qu'on peut le suivre dans un ordre religieux institué pour cela.

> Tout ordre religieux a été fondé selon le modèle de la vie apostolique, selon ce qui est dit dans les *Actes* : Tout était commun entre eux […]. La vie apostolique fut telle qu'après avoir tout abandonné ils allèrent par le monde pour évangéliser et prêcher, comme on le voit en Matthieu 10 où cela leur est imposé comme une règle. On peut donc très bien instituer un ordre religieux pour ces deux tâches[67].

Le polémiste

Dans ces écrits polémiques en faveur de la vie religieuse, Thomas s'engage et se livre personnellement de façon plus apparente qu'en bien d'autres œuvres ; on le sent atteint en ce qu'il a de plus cher : la vocation pour laquelle il a lutté dans sa jeunesse. C'est pourquoi ces livres sont parmi ceux où l'on saisit au mieux le caractère passionné de son

tempérament et ils permettent d'ajouter quelques traits significatifs à son portrait spirituel. Si l'on avait craint qu'il ne fût trop timoré dans la situation troublée de l'université de Paris, ces écrits ne manquent ni de vigueur, ni de fermeté ni même, ainsi que l'a souligné M.-M. Dufeil[68], d'une « ironie sarcastique [qui] éclate de loin en loin » dans le *Contra impugnantes*. Ainsi à l'objection selon laquelle on ne peut appartenir à deux collèges à la fois (le corps des maîtres et celui d'une famille religieuse), Thomas réplique que les canons n'interdisent nullement cette double appartenance, mais bien l'appartenance simultanée à deux collèges ecclésiastiques : on ne peut être chanoine de deux églises différentes[69].

Si les écrits postérieurs évitent ce ton, ils ne sont pas moins sévères ni moins durs ; la modération du jeune maître a ses limites et s'il fait tout son possible pour se contenir dans ce « dialogue grave et tendu » (H.-F. Dondaine), il se laisse parfois emporter jusqu'à juger ses adversaires : « Ils mentent carrément » *(plane mentiuntur)*[70]. Chacun se rappelle la finale bien connue du *De perfectione* :

> Si quelqu'un souhaite écrire contre cet ouvrage, cela me sera très agréable *(acceptissimum)* ; en effet la vérité ne se manifeste jamais mieux qu'en résistant à ceux qui la contredisent et en réfutant leur erreur ; comme le dit le livre des Proverbes : « Le fer s'aiguise par le fer, l'homme s'affine au contact de son prochain »[71].

La finale du *Contra retrahentes* n'est pas moins ferme :

> Si quelqu'un voulait contredire cet ouvrage, qu'il n'aille pas babiller devant des gamins, mais qu'il écrive un livre et le publie afin que les gens compétents puissent juger ce qui est vrai et réfuter ce qui est faux par l'autorité de la vérité.

Non coram pueris garriat, il y a là sans doute une allusion aux étudiants de la faculté des arts, plus jeunes évidemment que les théologiens, et qu'on essayait de détourner d'entrer chez les frères. Il vaut la peine d'insister sur cette finale : c'est le troisième texte en cette même année 1271 qui formule cette invitation à la discussion sous la forme d'un défi personnel[72]. Dans un article déjà signalé, Edward Synan a remarqué l'abondance des métaphores empruntées à la chevalerie dans les contextes les plus inattendus. On peut ajouter à la documentation qu'il a recueillie ces défis lancés à l'adversaire qui font effectivement penser à ceux que s'adressaient les *milites* au moment d'engager leurs tournois.

Mais ce n'est pas assez dire que Thomas peut lancer un défi ; il est capable de manifester sa surprise, son impatience et même son indignation quand les arguments de ses adversaires sont trop inconsistants ou invérifiés. Ce n'est pas vrai seulement de Thomas jeune, celui du *Contra impugnantes*, mais de l'homme qu'il resta jusqu'à la fin de sa vie (en 1270-71, il a déjà dépassé 45 ans). Il suffit de relire quelques passages pour s'en convaincre et pour voir apparaître un type d'homme tout autre que le placide et majestueux obèse popularisé par l'iconographie courante.

En réponse au général de l'Ordre, Jean de Verceil, qui l'interrogeait au sujet des positions de Pierre de Tarentaise qu'on lui avait dénoncées comme suspectes, Thomas formule son jugement. Il reconnaît certes les points faibles de son confrère, mais ne craint pas non plus de le défendre dans les termes les plus nets : « L'objectant fait une calomnie, il ne comprend pas ce qui est en question. » Et un peu plus loin : « Ce que dit l'objectant est calomnieux et tout à fait frivole[73] ».

À propos d'une position radicale sur l'intellect séparé, il s'étonne ailleurs qu'on puisse se fourvoyer « si à la légère *(tam leuiter)*[74] », et il ne craint pas de parler de « délire » *(insania)* pour qualifier une autre position[75]. C'est surtout dans le *De unitate intellectus* que la moisson de ces traits d'impatience se fait plus abondante ; elle s'explique en partie par la

chaleur de la discussion et le caractère crucial du sujet, mais c'est bien à juste titre qu'on le donne comme exemple de ce dont est capable « un maître polémiste[76] ».

C'est dans ce livre qu'Averroès est qualifié de *depravator* et même de *perversor* de la pensée d'Aristote[77], mais du moins n'est-il pas suspecté quant à son intelligence. Par contre, Thomas doute fort de celle de ses adversaires parisiens qu'il apostrophe rudement : « Ceux qui défendent cette position doivent confesser qu'ils ne comprennent rien à rien *(confiteantur se nihil intelligere)* et qu'ils ne sont même pas dignes de discuter avec ceux qu'ils attaquent[78] ». Nous pouvons passer sur d'autres aménités de ce genre et en venir ici encore à la finale elle aussi justement célèbre :

> Si quelqu'un, se glorifiant d'une fausse science, prétendait argumenter contre ce que je viens d'écrire, qu'il n'aille pas bavarder dans les coins ou devant des enfants *(in angulis vel coram pueris)* incapables de juger en une matière si difficile, mais qu'il écrive contre ce livre – s'il l'ose. Il aura alors à faire non seulement à moi qui n'en suis que le plus petit, mais à une foule d'autres amants de la vérité qui sauront résister à son erreur et venir au secours de son ignorance[79].

Même si l'on devait convenir que cette polémique ne nous livre pas le meilleur de Thomas, il faut reconnaître que l'homme qui parle ainsi n'a rien d'un intellectuel timoré ; il a conscience de sa valeur et ne craint pas d'affronter son adversaire. Tout au plus regrette-t-il peut-être en son for intérieur de ne pas en trouver à sa mesure. Mais ce qu'on devine aussi c'est une sensibilité frémissante qu'il est obligé de contenir pour qu'elle ne perce pas trop souvent dans une discussion où la passion ne doit pas obscurcir la clarté de l'argumentation. Ces constatations suffiraient déjà à détruire la

légende d'un auteur secret qui ne parle pas de lui-même et ne se livre jamais. Thomas n'a pas écrit de *Confessions*, il est vrai, mais ses œuvres parlent de lui beaucoup plus qu'on ne le croit. Et ce qu'on pressent à la lecture de ses écrits se confirme de façon indiscutable à l'analyse de son écriture.

On sait depuis longtemps ce que l'étude des autographes apporte au domaine de l'histoire de la pensée thomasienne en permettant de constater par quelles hésitations est passé Thomas avant de parvenir à sa rédaction définitive[80]. Ce n'est pas cela qui nous retiendra ici, mais bien un aspect trop négligé que cette étude permet aussi de découvrir : une meilleure compréhension de l'homme que fut Thomas. L'écriture de Thomas est légendairement difficile, mais s'il écrivait mal, on ne saurait dire qu'il ne savait pas écrire. P.-M. Gils, spécialiste incontesté des autographes, a montré depuis longtemps l'inanité de ces lieux communs[81]. Thomas avait tout simplement une écriture personnalisée au plus haut degré et elle révèle avec une force irrécusable le tempérament de son auteur.

Les expressions qui reviennent le plus souvent dans l'austère et passionnante étude de Gils sont si surprenantes que l'on comprend qu'il éprouve le besoin de les répéter et de les appuyer par des centaines d'exemples. Thomas est « tendu et pressé » ; il « voudrait aller plus vite » ; « cette patience », dont il aurait besoin pour écrire correctement, « Thomas ne la possède pas ». Ce n'est que parce qu'il s'est aperçu que « ses propres formes étaient souvent mal interprétées par ses propres assistants » qu'il s'applique à être plus clair. Pressé, fatigué, distrait, il a laissé subsister dans son texte lapsus, cacographies et pataquès.

Dans son effort de composition, quand le sujet ou le mot se dérobe, et qu'il reprend jusqu'à trois fois le même paragraphe, « il lui arrive d'écrire le contraire de ce qu'il pense, il oublie des mots, il commet des anacoluthes » et… ne se corrige pas toujours. Puisqu'on ne peut tout dire, retenons ce résumé final : « S. Thomas est donc un homme pressé. Il se

heurte aux exigences de l'écriture. Il fait sans cesse l'expérience de ses propres distractions, qui l'obligent à s'interrompre et à revenir en arrière. Il lutte avec la mise en ordre de sa pensée et avec les moyens de l'exprimer. Il est à la fois minutieux, et insoucieux des inconséquences que lui fait commettre son irrésistible poussée en avant[82] ».

*

Il faut reconnaître que ce portrait ne cadre guère avec celui du penseur intemporel que l'on se fait habituellement du Docteur commun ou de l'Ange de l'École. Dira-t-on que, même s'il correspond à la réalité, cela n'a que finalement peu à voir avec sa pensée qui, elle au moins, est pérennement fixée ? Raisonner ainsi serait faire bien peu de cas de l'enracinement historique de cette doctrine qui est pourtant si éclairant pour son exacte compréhension. N'est-ce pas Thomas lui-même qui répète après Aristote : « À considérer les choses dans leur genèse on en obtient une parfaite intelligence »[83] ? Ce n'est pas seulement au progrès dans les rédactions successives qu'il faut s'intéresser chez lui, mais bien à ce qui se cherchait encore dans sa pensée au moment où il est mort, et dont témoignent tant de choses dans ses œuvres. Il y a plus à gagner qu'à perdre dans ce type de recherche.

Sans entrer ici plus avant dans la question de son évolution intellectuelle, ce ne serait guère témoigner d'intérêt à celui que l'on vénère comme un saint de négliger par trop la personne qu'il a été et le modèle de vie chrétienne qu'il a incarné. Incontestablement il y a continuité entre l'homme qui écrit de cette façon et celui qui défie si allègrement ses adversaires ou s'irrite de leur inconsistance. S'il était capable de s'exprimer avec une telle véhémence, on soupçonne alors la somme de maîtrise vertueuse qui a dû présider à la naissance des œuvres plus châtiées où ces traits d'humeur ne transparaissent pratiquement jamais. A contrario, les impatiences que révèlent ces écarts de langage disent éloquemment que la

spontanéité dans la modération que tout le monde reconnaît à son génie était bien le fruit d'une conquête. À méditer ce qui n'est guère qu'une simple constatation, le disciple de Thomas pourrait bien s'apercevoir qu'il n'est pas seulement un maître à penser, mais un maître à vivre.

---

1. Le livre de M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, fait revivre cette décennie avec plus d'impartialité que ne l'ont fait généralement les historiens religieux ; on notera toutefois que certaines dates concernant S. Thomas doivent être ajustées d'après les travaux plus récents de la Commission léonine ; cf. aussi RLT 7 (1975) n° 774, p. 318-322. À titre de complément de la thèse de Dufeil, une étude de Jacques VERGER (« Le conflit entre séculiers et Mendiants à l'université de Paris dans les années 1250 : une affaire de pouvoir ? », *Université, Église, Culture*, p. 127-141) qui tente de déceler l'enjeu politique que cette crise représentait pour la papauté, la royauté et l'université elle-même qui cherchait encore à affirmer son indépendance institutionnelle et sa liberté de pensée. – On trouvera un *status quaestionis* à jour du point de vue religieux dans notre volume : SAINT THOMAS D'AQUIN, « *La perfection, c'est la charité* », Paris, 2010 ; c'est à cette traduction que renvoient les références de ce chapitre désignées par Torrell, *Perfection*.

2. On trouvera tous les détails possibles sur cet événement chez N. GOROCHOV, Naissance de l'Université, p. 397-459 ; on pourra compléter par A. DESTEMBERG, « Le modèle parisien des *cessationes a sermonibus et lectionibus* ou l'invention de la 'grève' à l'Université (XIIIe-XVe siècle) », *Universitas scolarium*, p. 72-102, qui souligne que cet épisode n'était que le premier d'une série d'autres qui devaient suivre jusqu'à la fin du XVe siècle.

3. Outre la notice de Glorieux, *Répertoire* I, n° 1, p. 42, M.-H. VICAIRE, « Roland de Crémone ou la position de la théologie à l'université de Toulouse », *Cahiers de Fanjeaux* 5 (1970), p. 145-178. En plus de Glorieux, il est utile de connaître O. WEIJERS, *Le travail intellectuel à la Faculté des Arts de Paris : Textes et Maîtres (ca. 1200-1500)*, « Studia Artistarum », 9 vol, Turnhout, 1994-2012 ; bien que cet ouvrage porte directement sur les artiens, il contient aussi occasionnellement beaucoup de choses sur les maîtres de la Faculté de Théologie.

4. Pour Jean de Saint-Gilles, cf. Glorieux, *Répertoire* I, n° 3, p. 52-53 ; KÄPPELI, *Scriptores* II, p. 536-537 ; sur les circonstances concrètes vraisemblables de l'acquisition de ces chaires, cf. Dufeil, *Polémique*, p. 24-25.

5. Cf. le manifeste *Excelsi dextera*, du 4 février 1254, adressé à tous les prélats et aux universitaires, où les séculiers font à leur manière l'historique des événements depuis l'arrivée des dominicains à l'université ; analyse commentée de ce document dans Dufeil, *Polémique*, p. 103-106, 110-112.

6. Cf. les indications de Glorieux, *L'enseignement*, p. 91 ; *Répertoire* I, p. 225 ; cf. Dufeil, *Polémique*, p. 109-110, et en annexe hors-texte le tableau détaillé des chaires et de leurs titulaires entre 1215 et 1284.

7. L’arrivée du cistercien Guy de l’Aumône semble avoir été le début d’une augmentation sensible du nombre des réguliers (cf. Glorieux, *Répertoire* I, n° 360, p. 251, et p. 228) ; cf. Dufeil, *Polémique*, p. 106-107, 113 ; P. MICHAUD-QUANTIN, « Guy de l’Aumône, premier Maître cistercien de l’Université de Paris », *Analecta S. Ord. Cisterciensis* 15 (1959) 194-219.

8. On rafraîchira la notice de Glorieux, *Répertoire* II, n° 1, p. 15-24, par celle de M. MÜCKSHOFF, LMA 1 (1980) 377-378 ; compléments de V. DOUCET dans sa rec. de Glorieux : AFH 26 (1933), p. 4-11.

9. Cf. Glorieux, *Répertoire* II, n° 305, p. 37-51 ; A. GERKEN, LMA 2 (1983) 402-407 ; Dufeil, *Polémique*, p. 3-9, 157-158, donne les détails et les dessous de cette revendication d’une deuxième chaire franciscaine.

10. C’est le texte *Quoniam in promotione* (*Chartularium*, n° 200, p. 226-227), dont Humbert de Romans, le maître général des dominicains, dira qu’il a été promulgué par une *congregatio clandestina* (*Chartularium* n° 273, p. 310).

11. Outre Dufeil, *Polémique*, renvoyons à H.-F. DONDAINE, *Préface* à Léon., t. 41, p. À 7-8, qui met à jour P. GLORIEUX, « Le conflit de 1252-1257 à la lumière du Mémoire de Guillaume de Saint-Amour », RTAM 24 (1957) 364-372.

12. *Chartularium*, n° 219, p. 242-243.

13. *Chartularium*, n° 225-226, p. 249-251.

14. *Chartularium*, n° 230, p. 252-258 ; cf. ci-dessus, chap. III, p. 3.

15. *Chartularium*, n° 240, p. 267-270 ; il y avait déjà eu dans le même sens la bulle *Lecta coram* du 10 mai (*Chartularium* n° 26, p. 263-264) ; analyse circonstanciée des deux documents dans Dufeil, *Polémique*, p. 114-119, 127-131.

16. *Chartularium*, n° 244, p. 276-277.

17. *Chartularium*, n° 247, p. 279-285 ; cf. Dufeil, *Polémique*, p. 152-156.

18. MOPH 5, p. 21-24 ; Dufeil, *Polémique*, p. 163.

19. *Chartularium*, n° 256, p. 292-297.

20. *Chartularium*, n° 268 et 280, p. 304-305 et 319-323 ; pour la tentative des évêques, Dufeil, *Polémique*, 203-212.

21. *Chartularium*, n°s 282, 289, 288, 314-316, p. 324-325, 333-335, 331-333, 362-364 ; M.-M. DUFEIL, « Le roi Louis dans la querelle des mendiants et des séculiers », dans *Histoire*, p. 517-530.

22. *Chartularium*, n° 317, p. 364-367 ; cf. *ibid*., n° 293, p. 338-340, pour la rétractation d’Odon de Douai ; Nicolas qui appartenait à la faculté des arts fut simplement rappelé à l’ordre, cf. Dufeil, *Polémique*, p. 282 et 286, p. 307, où il propose le 23 octobre 1257 comme date de la réception effective des deux maîtres religieux dans le *consortium magistrorum*.

23. *Chartularium*, n° 279, p. 317-319 (= MOPH 5, p. 31-38) ; n° 280, p. 321 ; le second de ces documents est d'Alexandre IV, le premier d'Humbert de Romans ; Dufeil, *Polémique*, 217-218, n'a aucune peine à montrer qu'Humbert épouse sans restriction le point de vue dominicain, et les faits ne sont pas contestables, notamment la protection de Saint-Jacques par la police du roi, qui est attestée par un document des maîtres séculiers (*Radix amaritudinis*, *Chartularium*, n° 256, p. 294 ; cf. Dufeil, *Polémique*, p. 170, et note 91, p. 193).

24. Pour une analyse de l'ouvrage et de ses diverses rédactions, Torrell, *Perfection*, p. 16-47 ; Dufeil, *Polémique*, p. 212-227, 241-242, 252-253 ; à notre connaissance, les œuvres de Guillaume de Saint-Amour n'ont pas été traduites en français, mais plusieurs de ses opuscules ont fait l'objet d'une édition et d'une analyse soigneuse en anglais : cf. A. G. TRAVER, « William of Saint-Amour's Two Disputed Questions : *De quantitate eleemosynae* and *De valido mendicante* », AHDLMA 62 (1995) 295-342 ; *The Opuscula of William of Saint-Amour. The Minor Works of 1255-1256*, « BGPTMA N.F. 63 », Münster, Aschendorff, 2003.

25. *Chartularium*, n° 288, p. 331-333.

26. Dufeil, *Polémique*, p. 148-150, 316-324, et ID., « L'œuvre d'une vie rythmée : Chronographie de Rutebeuf », dans *Histoire*, p. 671-687.

27. Au point d'être suspecté d'un certain manichéisme par J. LE GOFF, dans la Préface que celui-ci lui a donnée pour *Saint Thomas et l'histoire* (cf. p. 12) ; pour les données biographiques, Dufeil, *Polémique*, p. XX-XXXII, ou, à défaut, ID., *Saint Thomas et l'histoire*, deux articles qui résument l'essentiel : « Un universitaire parisien réactionnaire vers 1250 : Guillaume de Saint-Amour », p. 445-456, et « Guillaume de Saint-Amour », p. 543-550. Pour un jugement moins engagé, cf. Ph. DELHAYE, « Guillaume de Saint-Amour », DS 6 (1967) 1237-1240.

28. Cf. *Chartularium*, n° 257, p. 297 ; le livre fut condamné par une commission de cardinaux et saint Bonaventure ne fut pas tendre pour son auteur puisque le tribunal qu'il présidait le condamna à l'emprisonnement à vie ; cf. P. PÉANO, « Gérard de Borgo San Donnino », DHGE 20 (1984) 719-721 ; pour sa condamnation à Anagni, cf. H. DENIFLE, « Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni », dans *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1 (1885) 49-142. On trouvera en traduction française diverses pièces se rapportant à cette affaire dans Dufeil, « Trois 'sens de l'histoire' affrontés vers 1250-1260 », dans *Saint Thomas et l'histoire*, p. 619-666 ; cf. aussi Dufeil, *Polémique*, p. 119-127, 172-173.

29. Dufeil, *Saint Thomas et l'histoire*, p. 546 et 627, est ici rejoint par J. D. DAWSON, « William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition », MS 40 (1978) 223-238, cf. p. 234.

30. On trouvera une analyse beaucoup plus complète des « enjeux ecclésiologiques », dans Torrell, *Perfection*, p. 24-44 ; la thèse de Dufeil (*Polémique*, p. 260-264, notamment) est certainement fondée, mais on trouvera une étude théologique plus circonstanciée dans l'art. de Dawson (ci-dessus n. 29), qui montre que l'erreur de Guillaume sur ce point fut d'avoir pris pour une norme juridique stricte la référence à l'Église primitive et de l'avoir dressée contre les innovations de son temps ; on peut encore se reporter à l'article qui garde toute sa valeur malgré sa date de Y. M.-J. CONGAR, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe et le début du XIVe », AHDLMA 28 (1961) 34-151, et notre étude « Yves Congar et l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin », RSPT 82 (1998) 201-242, cf. p. 225-241.

31. *Quodlibet* VII q. 7 a.1-2 [17-18], (Léon., t. 25/1, p. 78*-81) ; cf. Weisheipl, p. 103-109, qui rejoint ici P. CASTAGNOLI, *Regesta*, DTP 31 (1928), p. 253-256.

32. Le P. Gauthier nous avait communiqué cette information en même temps que le nouveau texte du *Quodlibet* VII avant la publication de son travail. On peut voir désormais dans son édition des *Quodlibets* (Léon., t. 25/1, 1996, p.78*-81*) la preuve que le *De opere manuali* n'est pas une question indépendante, mais bien la Question 7 du *Quodlibet VII* ; largement inspirée par saint Bonaventure, elle ne peut être vue comme une réfutation directe de Guillaume de Saint-Amour ; quant à l'engagement de Thomas dans la querelle, elle est surpassée par le chap. V du *Contra impugnantes* (Torrell, *Perfection*, p. 204-237).

33. Dufeil, *Polémique*, p. 214-215, 232-233.

34. Cf. Léon., t. 41, p. À 12-13 ; Weisheipl, p. 88 ; Gauthier, Léon., t. 25/2, p. 482.

35. Cf. *Ystoria* 20, p. 138 ; *Histoire*, p. 61 (Tocco 19, p. 91-93) ; tout ce chapitre de Tocco est sujet à caution.

36. Ce plan est énoncé à la fin du Prologue et on trouvera une synopse de tout le livre dans Léon., t. 41, p. À 7 ; P. GLORIEUX, « Le 'Contra impugnantes' de S. Thomas », *Mélanges Mandonnet* I, 51-81, et l'analyse si vivante de Dufeil, *Polémique*, p. 253-260. Indiquons une fois pour toutes que les références au *Contra impugnantes*, au *De perfectione* et au *Contra retrahentes* données dans ce chapitre renvoient toutes au t. 41 de la Léonine avec sa triple division : A, B, C (on retrouvera dans Torrell, *Perfection*, le texte latin et la traduction).

37. Cf. note 28 ci-dessus, mais c'est aussi la thèse récurrente dans *S. Thomas et l'histoire*, cf. entre autres p. 102-105.

38. *Contra Impugnantes* 1, lignes 66-68, p. À 54 : « Il n'y a aucune œuvre de miséricorde pour laquelle on ne puisse instituer un ordre religieux – même si cela n'a pas été fait jusqu'à présent » (Torrell, *Perfection*, p. 75).

39. *Ibid*., lignes 135-169, p. À 54-55 ; il y a un troisième point de vue, celui des pénitences et des austérités diverses, mais les deux autres sont « plus essentiels », assure Thomas, car « la perfection d'une vie se prend bien davantage de la sainteté intérieure que de l'abstinence extérieure » (*ibid*., l. 166-168 ; Torrell, *Perfection*, p. 80-81).

40. Cf. Dufeil, *Polémique*, p. 324-331.

41. Cf. R. HISSETTE, art. « Nicolas de Lisieux », *Catholicisme* 9 (1982) 1254-1255 ; P. GLORIEUX, « Une offensive de Nicolas de Lisieux contre S. Thomas d'Aquin », BLE 39 (1938) 121-129.

42. On trouvera la biographie de Gérard, son testament et l'édition de son *Quodlibet* contesté dans Ph. GRAND, « Le *Quodlibet* XIV de Gérard d'Abbeville. La vie de Gérard d'Abbeville », AHDLMA 39 (1964) 207-269 ; ID., art. « Gérard d'Abbeville », DS 6 (1967) 258-263 ; Glorieux, *Répertoire* I, n° 174, p. 356-360. On verra également A. TEETAERT, « Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier », dans *Archivio italiano per la storia della pietà* 1 (1951) 83-178. Pour le développement de cette nouvelle phase de la querelle, cf. P. GLORIEUX, « Les polémiques 'contra Geraldinos' », RTAM 6 (1934) 5-41, et les Préfaces de H.-F. Dondaine dans Léon., t. 41, p. B 5-9 et C 5-8 ; Torrell, *Perfection*, p. 21-24.

43. L'ouvrage a été édité par S. CLASEN, dans AFH 31 (1938) 276-329 ; 32 (1939) 89-200 ; c'est à cette occasion que S. Bonaventure publia son *Apologia pauperum (Opera omnia* 8, Quaracchi, 1898, p. 233-330), et Jean PECHAM son *De perfectione evangelica*, cf. F. DELORME, « Quatre chapitres inédits de Jean Pecham O.F.M. sur la perfection religieuse et autres états de perfection », *Collectanea Franciscana* 14 (1944) 84-120.

44. *Quodlibet* I q.7 a.2 [14] : « La raison suffit d'elle-même à démontrer que, lorsqu'il s'agit des choses du salut, il est préférable d'en instruire ceux qui peuvent en profiter eux-mêmes et qui sont capables d'en instruire les autres, que d'en instruire seulement les simples qui ne peuvent en bénéficier que pour eux-mêmes. »

45. Pour l'introduction et la traduction du *De perfectione*, Torrell, *Perfection*, p. 22-24 et 509-597 ; quant à l'allusion à Gérard d'Abbeville, cf. *De perfectione*, début du chap. 24, Léon., t. 41, p. 99 : « Ce n'est qu'après avoir écrit ce qui précède que j'ai pu prendre connaissance de leurs assertions… » (Torrell, p. 650-651). Outre l'édition de Ph. Grand (ci-dessus, note 42), on trouvera une édition partielle du *Quodlibet* XIV de Gérard dans ce tome 41 de la Léonine, p. B 56-62. Signalons encore l'article déjà ancien de P. GLORIEUX, « Pour qu'on lise le *De perfectione* », *Vie Sp., Suppl*. 23 (1930) 97-126.

46. Cf. ST IIa IIae qq. 182-189 ; SCG III 130-138.

47. *De perfectione* 28, lin. 93-115, p. B 108 (Torrell, *Perfection*, p. 682-683) ; cf. J. LÉCUYER, « Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat », RT 57 (1957) 29-52.

48. *Quodlibet* III q.5 a.1-2 [11-12], et q.6 a.3 [17].

49. *Quodlibet* IV q.12 a.1 [23].

50. Texte et traduction dans Torrell, *Perfection*, p. 699-845, ici p. 844-845 ; Léon., t. 41, p. C 39-74 ; ici, chap. 16, ligne 164, p. C 74.

51. H.-F. Dondaine, Léon., t. 41, p. C 7, qui renvoie à A. SANCHIS, « Escritos espirituales de Santo Tomás (1269-1272) », *Teologia espiritual* 6 (1962) 277-318 ; cf. P. Glorieux, *La polémique*, p. 40-41 (tableau repris par Grand, DS 6, col. 262).

52. R.-A. Gauthier, Léon., t. 25/2, p. 493.

53. Cf. Bataillon, Préface au *Sermon* (Léon, t. 44/1, p. 115-116) ; Th. KÄPPELI, « Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino », AFP 13 (1943) 59-94, cf. p. 66-67, 84-85.

54. *Contra Retrahentes*, chap. 6, lin. 2-3, p. C 45 (Torrell, *Perfection*, p. 734-735) : « Pour extirper radicalement cette erreur, il faut d'abord trouver sa racine ou son origine. »

55. M.-M. DUFEIL, « Évolution ou fixité des institutions ecclésiales : une controverse universitaire. L'édition critique de trois œuvres polémiques de saint Thomas d'Aquin », RSPT 55 (1971) 464-479, cf. p. 472.

56. *De perfectione* 8, lignes 86-94, p. B 73 (Torrell, p. 538-59).

57. ST IIa IIae q.188 a.7.

58. SCG III 133, n° 3067 : « La pauvreté n'est pas bonne en soi, mais en tant qu'elle délivre de ce qui empêche une personne de viser les biens spirituels » (trad. Aubin retouchée) ; cf. déjà le n° 3066 et

au chap. 135, le n° 3080, ainsi que ST Ia IIae q.108 a.2 ad 3 : « Le temps était venu [pour les Apôtres] de la parfaite liberté ».

59. *Ibid.* ; cf. *ibid.*, ad 1.

60. J. PECHAM, *De perfectione evangelica*, ed. F. DELORME, p. 117-120. Ce n'était que le début d'une controverse qui se développera surtout après la mort de Thomas, mais qui trouve ici une de ses racines. Recommandons les études de U. HORST, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts*, Berlin, 1992 ; « Evangelische Armut und Kirche. Ein Konfliktfeld in der scholastischen Theologie des 13. Jahrhunderts », MM 27 (2000) 308-320. On doit au même auteur une série de travaux de grande valeur que nous croyons utile de signaler pour mieux faire connaître la théologie de la vie religieuse de frère Thomas : « Mendikant und Theologe. Thomas v. Aquin in den Armutsbewegungen seiner Zeit (Zu Contra Retrahentes c. 15) », MThZ 47 (1996) 13-31 ; ID., *Bischöfe und Ordensleute*. *Cura principalis animarum* und *via perfectionis* in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin, Berlin, 1999 (l'ouvrage traite de la théologie de l'épiscopat [p. 29-109] et celle de l'état religieux [p. 111-186]) ; ID., *Wege in die Nachfolge Christi. Die Theologie des Ordenstandes nach Thomas von Aquin* (déjà signalé ci-dessus). Dans un article complémentaire sur la pauvreté mendiante, le même auteur s'est encore attaché à retracer l'approfondissement que ce thème a connu chez Thomas en même temps que mûrissait sa propre théologie de l'ordre des prêcheurs, cf. ID., « Thomas von Aquin und der Predigerorden », *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1998) 35-52. – On peut voir également J. D. JONES, « The Concept of Poverty in St. Thomas Aquinas's *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* », *The Thomist* 59 (1995) 409-439 ; après avoir rappelé que l'opuscule défend la légitimité d'une vie religieuse sans autres ressources que la mendicité et qu'elle est possible, cet auteur regrette que Thomas n'ait jamais tenté d'établir l'intelligibilité et la cohérence d'un pareil concept ; il assure quant à lui que cela constitue une lacune de la démonstration et il conclut donc que l'ensemble de la défense thomasienne de la pauvreté mendiante en est affectée et qu'à long terme le problème reste irrésolu ; mais c'est une thèse qui mériterait d'être discutée.

61. Cf. ci-dessus chap. I, p. 33-34.

62. Cf. ST IIa IIae q.188 a.6.

63. ST IIIa q.40 a.1 ad 2.

64. *Quodlibet* IV q.12 a.1 [23].

65. Cf. *De perfectione* 27, lignes 240-242, p. B 106 (Torrell, *Perfection* p. 674-675) ; *Contra retrahentes* 15, lignes 225-242, p. C 70-71 (Torrell, *Perfection* p. 828-829).

66. Cf. M.-H. VICAIRE, « L'Ordre de saint Dominique en 1215 », AFP 54 (1984) 5-38, cf. p. 36-38.

67. *Contra impugnantes* 4, lignes 880-889, p. À 78 (Torrell, *Perfection*, p. 178-181).

68. M.-M. Dufeil, *Évolution ou fixité*, p. 471.

69. *Contra impugnantes* 3, lignes 341-372, p. À 67 ; (Torrell, *Perfection*, p. 130-133).

70. *Ibid*. 24, ligne 238, p. À 162 (Torrell, *Perfection*, p. 486-487) ; grammaticalement, il serait sans doute possible de traduire : « Ils se trompent », ce qui laisserait à ses adversaires le bénéfice de la bonne foi, mais le contexte qui rappelle la malveillance avec laquelle on procède à l'égard des religieux, ne laisse guère de doutes sur l'indignation de Thomas.

71. *De perfectione*, chap. 30, p. B 111, avec citation de Proverbes 27,17 (Torrell, *Perfection*, p. 696-697).

72. Cf. la finale du *De unitate intellectus*, chap. 5, Léon., t. 43, p. 314, lignes 434-441 (trad. de Libera, § 120, p. 196-197) ; *Quodlibet* IV q.12 a.1 [23], début de la *Responsio*, où Thomas se sert d'un texte d'Augustin pour jeter ce défi.

73. *Responsio de 108 art*., 16 et 74, Léon., t. 42, p. 282 et 290.

74. *Super III De anima*, cap. 1, lin. 372-73 (Léon., t. 45/1, p. 207).

75. *De substantiis separatis* 13, lignes 26-28 (Léon., t.40, p. D 64) : « Adhuc in maiorem insaniam procedentes aestimant Deum nihil nisi se ipsum intellectu cognoscere. »

76. C'est le titre d'un article de P. GLORIEUX, « Un maître polémiste : Thomas d'Aquin », MSR 5 (1948) 153-174, auquel nous renvoyons volontiers pour quelques compléments sur ce point ; cf. aussi Léon., *Super Iob*, Introduction, t. 26, p. 18*.

77. *De unitate intellectus* 2, lignes 151-155 ; 5, ligne 392 : Léon., t. 43, p. 302 et 314 (trad. de Libera, § 59, p. 132-133, et § 117, p. 194-195) ; il s'agit là de tout autre chose que d'un simple mouvement d'humeur, il y a longtemps que Thomas a saisi à quel point l'interprétation d'Averroès s'oppose à la sienne et, selon R.-A. GAUTHIER, Léon., t. 45/1, p. 224*-225*, qui a rassemblé à ce sujet un imposant dossier, il ne peut « y penser sans colère ». On peut voir encore J.-B. BRENET, « Averroès, commentateur ou dépravateur ? », *Histoire de l'Islam et des musulmans en France, du moyen âge à nos jours*, M. ARKOUN éd., Paris, 2006, p. 223-235.

78. *De unitate intellectus* 3, lignes 315-17, p. 306 ; cf. *ibid*. 5, lin. 397-400, p. 314 (trad. de Libera § 78, p. 151-153, et § 118, p. 194-195) où Thomas confesse son étonnement ou mieux son indignation qu'un philosophe chrétien (proche de Siger de Brabant, sans doute) ose parler *tam irreuerenter* de la foi chrétienne.

79. *De unitate intellectus* 5, lignes 434-441, p. 314 (trad. de Libera § 120, p. 196-197) ; comme l'a montré L. BIANCHI, « *Non loquatur in angulis*. Généalogie d'une formule thomasienne (*De unitate intellectus*, § 120) », dans *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Ch. ERISMANN-A. SCHNIEWIND, éd., Paris, 2008, p. 376-386, l'expression « bavarder *dans les coins* » n'a rien d'insignifiant. Depuis Platon, et une foule d'autres auteurs après lui, cette formule désigne ceux qui s'efforcent de propager une doctrine différente de celle de l'enseignement officiel : ses adversaires accusaient déjà Socrate de babiller « dans un coin » devant des gamins. Très souvent reprise en milieu chrétien, et au XIII[e] siècle en particulier, elle suffisait à laisser soupçonner l'hérésie. Au particularisme des groupuscules ainsi cantonnés dans un coin de la terre, on pouvait donc opposer l'Église répandue dans l'univers entier, comme le fait Thomas dans son commentaire de la première *Décrétale* (Léon., t. 40, p. E 30-31).

80. Renvoyons simplement à deux études majeures : P.-M. GILS, « Textes inédits de S. Thomas : Les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », RSPT 46 (1962) 445-462 et 609-628 ; L.-B. GEIGER, « Les rédactions successives de *Contra Gentiles* I, 53 d'après l'autographe », dans *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, « Recherches de philosophie 6 », Paris, 1963, p. 221-240.

81. Nous ne saurions trop recommander l'étude d'ensemble où P.-M. GILS synthétise ce que lui a appris une fréquentation assidue de plus de 40 ans des autographes thomasiens : « S. Thomas écrivain », Léon., t. 50, p. 175-209.

82. P.-M. Gils, Léon., t. 50, p. 176, 179, 195, 208-209.

83. Cf. ARISTOTE, *Politique* I II, 1, 1252 a 24-25, éd. J. AUBONNET, Paris, 1960, p. 13 ; cf. S. THOMAS, *Sententia libri Politicorum*, Léon., t. 48, p. À 73, lignes 135-137 : « In omnibus enim ita videmus quod si quis inspiciat res secundum quod oriuntur ex suo principio, optime poterit in eis contemplari veritatem. » Nous avons retenu la trad. de M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, [3]1957, p. 9.

VII

Retour en Italie la somme contre les gentils

Au début du mois de juin 1259, Thomas se rendit à Valenciennes, où se tenait le chapitre général des dominicains, pour y participer aux travaux d'une commission chargée de promouvoir les études. Composée de cinq membres, tous maîtres en théologie de Paris, elle réunissait l'élite intellectuelle de l'Ordre à cette époque : outre Thomas, il y avait Albert le Grand, son ancien maître ; Bonhomme le Breton, le collègue d'Élie Brunet, qui enseignait dans la première chaire dominicaine de Saint-Jacques ; Florent de Hesdin, son successeur, qui fut le collègue de Thomas pendant l'année 1256-57, ainsi que Pierre de Tarentaise qui, lui aussi, devait enseigner dans cette même chaire de 1259 à 1264, puis de nouveau entre 1265 et 1267, être deux fois provincial de Francie, jusqu'à son élection comme cardinal en 1272, avant d'être élu pape sous le nom d'Innocent V le 21 janvier 1276 ; il ne devait exercer cette charge que durant quelques mois, puisqu'il mourut le 22 juin 1276[1].

Favoriser les études

La réunion et les travaux de cette commission doivent être replacés dans le cadre de la politique générale de l’Ordre en vue de favoriser la vie intellectuelle, conformément à l’intention première de saint Dominique[2]. Jean le Teutonique avait déjà donné des preuves de sa volonté de lui être fidèle ; la plus claire est la décision prise par le chapitre général de Paris, en 1248, d’ouvrir quatre *studia generalia* qui s’ajouteraient à celui de Saint-Jacques. C’est à la suite de cette mesure qu’Albert et Thomas étaient partis à Cologne. Avec cette nouvelle commission, Humbert de Romans manifestait à son tour qu’il entendait poursuivre cette orientation ; selon toute vraisemblance en effet c’est lui qui en avait nommé et convoqué les membres dès avant le chapitre[3]. Il montra d’ailleurs à quel point ce sujet lui tenait à cœur dans son *De vita regulari* qu’il composa après son généralat, où de longues pages détaillent ce qui a trait à l’étude et aux livres[4].

La commission rédigea donc une série de recommandations qui furent insérées dans les Actes du chapitre[5]. Toutes mettent en avant la priorité de l’étude par rapport à d’autres tâches : éviter d’employer les lecteurs à des travaux ou à des charges qui les empêcheraient de faire leur premier travail et qu’on ne fasse pas non plus célébrer la messe au moment des leçons par ceux qui doivent y assister. Pour les jeunes, il s’agit de choisir les plus aptes à l’étude avant de les envoyer à un *studium generale* ; pour les plus anciens, on leur rappelle que même les prieurs sont tenus de suivre les cours – chaque fois qu’ils le peuvent commodément ; les lecteurs eux-mêmes doivent aller à la *disputatio* s’ils sont disponibles. À défaut de la formule, c’est déjà l’idée de la formation continue chère à notre époque.

Si quelque province est trop pauvre en personnel pour avoir un lecteur en chaque couvent, on veillera à ne pas laisser les jeunes dans ces maisons ; on les enverra plutôt là où ils pourront être formés. Si une province devait ne pas avoir quelqu’un capable d’un enseignement public (ouvert à d’autres qu’aux frères), qu’il y ait au moins un enseignement dispensé en privé (à l’intérieur du couvent) et qu’on y lise l’*Historia ecclesiastica* de Pierre le

Mangeur, ou la *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort, ou quelque manuel de ce genre[6] ; il ne faut pas que les frères demeurent inactifs *(ne fratres sint ociosi)*. On veillera en particulier à l'institution de maisons pour l'étude des arts pour que les jeunes y reçoivent la formation philosophique de base.

La lecture de ce texte donne certes une haute idée du travail de la commission et de l'idéal de l'Ordre en cette matière, mais elle laisse aussi clairement percevoir une situation nouvelle. Alors que les premières générations dominicaines étaient composées de gens souvent déjà formés, aptes à assumer immédiatement des charges de gouvernement ou d'enseignement, l'afflux même des vocations amenait des gens plus jeunes qui manquaient parfois des bases élémentaires ; il fallait donc y pourvoir. On perçoit aussi du même coup l'indigence de certaines provinces et l'on constate que l'ardeur à l'étude n'est pas universellement partagée. Des visiteurs devront surveiller l'exécution de ces mesures : vérifier l'assiduité aux cours (les frères qui s'en abstiennent seront sévèrement punis, *dure puniantur*), s'assurer des progrès des jeunes dans l'étude et châtier les paresseux *(puniant negligentes)* ; s'enquérir de la qualité et de la fréquence de l'enseignement dispensé et veiller à ce qu'il y ait un nombre suffisant d'enseignants dans toutes les provinces, quitte à favoriser une certaine mobilité du personnel[7].

Incertitudes des années 1259-1261

Après le chapitre de Valenciennes, Thomas revint probablement à Paris. Si l'année universitaire n'était pas terminée, peut-être aura-t-il encore donné quelques cours jusqu'au 29 juin, mais il arrivait à la fin de sa régence. Ainsi qu'on le comprend aisément d'après ce que nous venons de dire, la politique de l'Ordre accélérait la rotation des maîtres en charge à

Paris, afin d'en former rapidement le plus grand nombre possible pour les envoyer ensuite enseigner ailleurs[8].

Quelques semaines plus tôt, Thomas avait donc présidé à l'*inceptio* de son successeur, alors son bachelier sententiaire, l'anglais Guillaume d'Alton (ou d'Altona), qui occupa la charge durant une année seulement (1259-60). Si la production biblique assez abondante de ce dernier témoigne d'un intérêt pour la tradition rabbinique, bien dans la ligne des études à Saint-Jacques depuis Hugues de Saint-Cher, elle ne laisse transparaître aucune influence des commentaires de Thomas[9]. La chaire devait passer ensuite au disciple et ami de Thomas, Annibald de Annibaldis, qui la tint pendant deux ans (1260-62), jusqu'en décembre 1262, quand Urbain IV le créa cardinal. C'est à lui que Thomas dédiera dans quelques années les trois derniers livres de la *Catena aurea*. À l'inverse de son prédécesseur – et c'est sans doute la première fois en date –, s'il utilise aussi Pierre de Tarentaise, il laisse déjà percer l'influence de son maître, puisque son Commentaire des *Sentences* n'est qu'un résumé amorti de celui de Thomas[10].

Pendant les deux années suivantes, dates et lieux deviennent incertains. On ne sait à quelle date Thomas part pour l'Italie. Ptolémée laisse entendre que ce serait sous Urbain IV, donc pas avant le 29 août 1261, mais c'est beaucoup trop tard[11]. Mandonnet – reprenant une opinion de De Rubeis, semble-t-il – pensait que Thomas s'était rendu directement à Anagni, auprès d'Alexandre IV pour y être lecteur à la curie pontificale[12] ; mais cette position, accueillie un temps par plusieurs auteurs, est aujourd'hui abandonnée car elle n'est appuyée par aucun biographe ou document ancien. Non sans vraisemblance, Weisheipl fait l'hypothèse que, retournant en Italie, Thomas devait très normalement aller à Naples, son couvent d'origine[13]. Il y aurait vécu de la fin de 1259, ou du début de 1260, jusqu'en septembre 1261, date à laquelle il fut assigné à Orvieto[14].

Cette hypothèse est à notre avis la plus plausible, mais elle se heurte au fait qu'aucun document n'atteste de façon explicite ce séjour de Thomas à

Naples à cette époque, et certains pensent même qu'il aurait pu ne pas quitter Paris immédiatement ; un historien aussi pondéré que Walz ne craint pas d'envisager cette éventualité[15]. Nous ne savons pas davantage ce qu'il a fait en Italie, sauf peut-être que le chapitre provincial de Naples l'aurait fait prédicateur général en 1260[16]. Quoiqu'il en soit exactement, il semble que Thomas n'était pas encore arrivé en Italie en septembre de cette même année 1259, puisque le chapitre de la province de Rome tenu à cette date, ne fait encore aucune mention de lui. Si donc l'on suit Walz, qui évoque les positions nuancées de Denifle, d'A. Dondaine et de Gauthier (première manière), il faudrait s'en tenir à une prudente réserve : « Il paraît probable que Thomas a quitté la France à la fin de 1259 ou au début de 1260 et qu'il était en Italie avant le chapitre provincial de Naples (29 septembre 1260)[17] ».

Reprenant à son tour l'examen de la question, Tugwell résume fort clairement l'inconfortable situation dans laquelle se trouvent les historiens et fait à son tour d'ingénieuses suppositions pour combler le vide laissé par les documents. On peut résumer ainsi sa position : après Valenciennes Thomas est bien repassé par Paris, ne serait-ce que pour y prendre ses affaires ; il est peu probable qu'il y soit resté uniquement pour écrire, mais on ne sait pourquoi il a mis tellement de temps à rejoindre Naples. Peut-être s'est-il attardé à Milan et à Bologne – en mission d'information pour le maître général sur les études des frères ? –, et il a peut-être prêché là les deux sermons pour le temps de l'Avent qui attestent ces lieux. Après quoi il revint à Naples, son couvent d'origine, où il resta jusqu'en 1261, date de son assignation à Orvieto[18].

À notre avis, on aurait tort de trop presser le silence des textes ; il y a bien d'autres chapitres provinciaux que celui de 1259 qui ne parlent pas de frère Thomas d'Aquin. Il est peu vraisemblable que Thomas se soit attardé à Paris après la fin de l'année scolaire et, quelle que soit la date exacte de son retour en Italie (la deuxième moitié de 1259 est préférable au début de

1260), on peut retenir comme la solution la plus naturelle que Thomas ait vécu à Naples à cette période (sans que cela soit certain, on peut lire ainsi le témoignage de Conrad de Suessa au procès de canonisation[19]) et qu'il y ait joui, ainsi que le suggère Weisheipl, d'une période de loisir relatif qui lui permit d'avancer la rédaction de la *Summa contra Gentiles* qu'il avait commencée avant de quitter Paris.

La date de la Somme contre les Gentils

Le *Contra Gentiles* est une de ces œuvres privilégiées pour laquelle nous disposons encore de l'autographe de S. Thomas pour une bonne partie (un tiers de l'œuvre environ ; du chapitre I 13 au chapitre III 120, mais avec bien des lacunes)[20]. Aux remarques habituelles auxquelles l'examen de ses autographes donne lieu, celui-ci permet d'ajouter que nous avons là « une œuvre que S. Thomas a choyée : il l'a relue, modifiée et corrigée à plusieurs reprises ». « Tous les chapitres conservés en autographe ont subi au moins une révision, la plupart en ont connu deux ou trois, ou même quatre, si on tient compte de la dernière relecture[21] ».

P.-M. Gils, à qui nous empruntons ces constatations, en tire une conclusion sur laquelle il faudra revenir. Mais c'est à R.-A. Gauthier que revient le mérite d'avoir le premier fait connaître que le début du *Contra Gentiles* est écrit sur le même parchemin et avec la même encre parisienne que le *Super Boetium*. C'est à partir du folio 15 que l'on constate le changement de parchemin et au verso du folio 14 (ligne 43) que l'on s'aperçoit du changement (« brutal » dit Gauthier, « radical » assure Gils) de l'encre elle-même[22]. D'où la conclusion qui s'impose : ce changement date du temps où Thomas quitte Paris et part pour l'Italie.

Cette assertion, pleinement assumée par le second critique[23] et confirmée par l'examen soigneux de l'utilisation d'Aristote, de la documentation conciliaire mise en œuvre et de l'évolution de la doctrine du

verbe mental notamment, permettait à Gauthier de résumer ainsi les résultats auxquels il était parvenu : « Saint Thomas a presque certainement écrit à Paris avant l'été de 1259 la rédaction primitive des 53 premiers chapitres du livre I. En Italie, à partir de 1260, il a révisé ces 53 premiers chapitres et a écrit entièrement le reste de la *Somme contre les Gentils* depuis le chapitre 54 du livre I. Il est certain que la première rédaction du chapitre 84 du livre III ne peut être antérieure à 1261, et que les livres II et III étaient encore en chantier à cette date. Il est très probable, pour ne pas dire sûr, que le livre IV n'a pas été achevé avant la fin de 1263 ou le début de 1264, mais qu'il était achevé avant 1265-1267[24] ».

Si l'on excepte P. Marc, qui voulait situer le *Contra Gentiles* à une date beaucoup plus tardive, durant le second enseignement parisien de Thomas[25], cette proposition semblait avoir rallié la critique[26]. En reprenant l'examen quelque trente ans après à la lumière de tous les travaux qu'il a lui-même effectués entre-temps et de tant d'autres recherches accomplies par d'autres érudits (notamment ceux de la Léonine et de l'*Aristoteles latinus*, dont on ne saurait exagérer l'importance), son auteur ne pouvait y apporter que des précisions. Le cadre général était trop assuré pour pouvoir changer beaucoup et les critères mis en œuvre restent les mêmes.

Toutefois une connaissance plus précise de la date d'apparition des traductions des œuvres d'Aristote et de leurs singularités respectives permet de constater que la partie italienne du *Contra Gentiles* pratique un Aristote qui n'est plus celui qui avait cours à Paris dans les années 1250, mais celui qui commence à être connu en Italie dans les années 1260-1265 : « Nous avons vu apparaître des œuvres nouvelles, la traduction de la Rhétorique par Hermann l'Allemand, le *Liber de bona fortuna*, et surtout les premières traductions de Guillaume de Moerbeke, la traduction de la *Politique*, la traduction des livres sur les animaux : nous avons ainsi dû reculer jusque vers 1263-64 la rédaction du chap. 85 du livre III[27] ».

La démonstration se précise par l’observation complémentaire que cet Aristote-là n’est pas encore celui qui se manifestera à partir de décembre 1265 dans la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, dans le Commentaire sur le *De anima*, les questions disputées *De anima* et *De spiritualibus creaturis*. Le progrès décisif par rapport au premier essai porte toutefois sur la datation du livre IV. Le *terminus post quem* est assez facile à préciser par l’examen de la documentation conciliaire et patristique. Thomas utilise ici la *Collectio Casinensis*, qui lui donne accès au texte des quatre premiers conciles et notamment ceux d’Éphèse et de Chalcédoine qu’il ne connaissait pas encore dans son Commentaire sur les *Sentences* ; c’est donc à son retour en Italie qu’il en a pris connaissance[28]. Plus net encore : Thomas connaît le *Liber de processione Spiritus sancti et fide Trinitatis contra errores Graecorum* de Nicolas de Cotrone, que le pape Urbain IV soumit à l’examen de Thomas, sans doute en 1263 ou au début de 1264, et dont il fera la réfutation dans son *Contra errores Graecorum*[29]. Ce qui correspond bien avec ce que nous savons de la date de rédaction des trois premiers livres.

Quant au *terminus ante quem* de ce quatrième Livre et donc de l’ouvrage tout entier, Gauthier croit pouvoir avancer hardiment la date de 1265. L’évolution de Thomas concernant la doctrine du verbe, telle qu’elle a été dégagée par H. Paissac[30], reste une pièce maîtresse de la démonstration. Elle consiste à mettre en valeur deux étapes après les hésitations des *Sentences* : la première se trouve dans le *Contra Gentiles* I 53 et IV 11, la seconde dans le *De potentia*, questions 8 et 9. À partir de cette constatation, Gauthier affine les précisions historiques : les chapitres IV 11 et I 53 sont en réalité contemporains car, selon le témoignage de l’autographe, Thomas est revenu sur le texte de I 53 au moment où il rédigeait IV 11. Quant au *De potentia*, nous savons qu’il fut disputé à Rome où Thomas fut assigné le 8 septembre 1265[31].

Il faut ajouter à cela que Thomas lui-même renvoie plusieurs fois au *Contra Gentiles* : dans le *De rationibus fidei* à plusieurs reprises[32], dans le *Compendium theologiae*, dont les relations avec le *Contra Gentiles* sont manifestes[33], dans le Commentaire sur le *De anima* enfin où Thomas se dispense de réfuter plus longuement Averroès, car il l'a fait amplement ailleurs[34]. Or tous ces livres se situent très tôt après 1265. Appuyé sur tous ces indices convergents, R.-A. Gauthier peut ainsi conclure : « Il est permis de conjecturer que saint Thomas a achevé sa *Somme contre les Gentils* avant son départ pour Rome en septembre 1265. Le livre IV a donc sans doute été rédigé en 1264-1265[35]. »

Sans mettre en cause quant au fond cette conclusion – qui n'avait pas été publiée sous cette forme quand il écrivait –, Gils a cru pouvoir proposer un complément à la thèse de Gauthier : considérant les révisions tardives dont l'autographe porte la trace, il ne récuserait pas « une hypothèse qui soutiendrait que S. Thomas a pu apporter des corrections à cette œuvre privilégiée jusque pendant son second séjour à Paris. Ne fût-ce que quelques points-virgules ! ». On peut admirer ici la scrupuleuse acribie du paléographe, mais on n'en conclura pas que la thèse de Marc pourrait être aussi vraie que celle de Gauthier ; des corrections de ce type-là ne sont évidemment pas des modifications substantielles qui remettraient en cause l'ancienneté de la date proposée. À notre sens, Gauthier a raison de mettre en garde contre la mauvaise interprétation qu'on pourrait tirer de ces mots de Gils : « [l'] enseignement romain de saint Thomas constitue le *terminus ante quem* de l'ensemble de la rédaction définitive de la *Somme contre les Gentils*[36] ».

Le propos de la Somme contre les Gentils

Si donc les dates des étapes de rédaction semblent assez claires, c'est plutôt l'intention de ce *Liber de veritate catholicae fidei contra errores*

infidelium – incipit des manuscrits – qui demeure toujours l’objet de discussions assez vives. En écho aux *Gentiles* mentionnés dans le titre de l’œuvre (titre sans autorité spéciale donné par l’*exemplar* de 1272 environ), la tradition reçue – depuis le XVIe ou XVIIe siècle seulement – la résumait ainsi : Thomas aurait composé ce livre à la requête de Raymond de Peñafort qui, dans l’intention de convertir l’Islam, très proche encore en Espagne, « aurait demandé à son jeune confrère d’équiper les missionnaires des armes intellectuelles nécessaires[37] ». Les lecteurs pressés n’ont pas remarqué que Chenu formulait cette position au conditionnel et qu’il la réfutait formellement deux pages plus loin : « [la] Somme <contre les Gentils> déborde de beaucoup un manuel missionnaire, même corsé pour la rencontre des élites […]. Aussi bien [elle] ne vise pas spécialement Averroès ; c’est tout un ensemble d’*errantes*, païens, musulmans, juifs, hérétiques, qui sont examinés et critiqués[38] ».

Que n’a-t-on lu plus exactement le grand précurseur ! Sans y être pour rien, il avait mis en branle toute une polémique qui dure encore et dont il faut rappeler les grandes lignes, car elle conditionne en partie l’intelligence que l’on prend de ce livre. L’un des tout premiers, Gauthier a montré la fragilité de la tradition missionnaire : le texte mal attesté du chroniqueur Pierre Marsili parle plutôt de païens que de musulmans et l’examen du texte de Thomas montre bien qu’ils ne sont pas, de loin, les seuls infidèles ou hérétiques visés. Il ne s’y occupe guère d’eux et ce qu’il en dit montre qu’il en connaît fort mal la doctrine. Le *Contra Gentiles* déborde largement tout propos missionnaire direct – fût-il entendu au sens de la mission intérieure contre les averroïstes ! – ou même apologétique ; il s’agit bien d’une œuvre théologique par son intention de sagesse aussi bien que par sa méthode et « rarement œuvre ne fut moins historique » que celle-ci[39].

Loin de clore la discussion, ce jugement sans appel semble plutôt l’avoir relancée. Dès 1964, A. C. Pegis la mettait en doute et proposait d’identifier les destinataires comme étant les philosophes aristotéliciens :

« [Thomas] voulait leur montrer les vérités d'Aristote sous l'aspect d'une réalité vivante et purifiée au sein de la théologie chrétienne et montrer dans le monde de la révélation l'aliment vivifiant de ces vérités [40] ».

Deux ans plus tard, en 1966, F. Van Steenberghen proposait une formule promise à un bel avenir : « S. Thomas écrit manifestement pour les penseurs chrétiens (théologiens ou philosophes) attachés à leur foi ; il n'est pas invraisemblable qu'il ait conçu spécialement la *Somme contre les Gentils* pour l'usage de personnes destinées à prendre contact avec des milieux intellectuels 'infidèles', principalement dans les pays musulmans [41] ».

L'intention missionnaire, ou tout au moins apologétique, de l'ouvrage fut encore défendue en 1967 par P. Marc [42], et en 1974 par A. Huerga [43]. Mais, en cette même année, M. Corbin reprenait à son compte la réfutation de Gauthier et proposait de considérer la *Summa contra Gentiles* comme le « le deuxième discours théologique de S. Thomas » [44]. En 1974 toujours, Q. Turiel exposait la thèse d'une œuvre d'apologétique à usage interne, destinée aux croyants cultivés pour vérification de la foi catholique [45]. Sans ignorer cette discussion, en 1986, M. D. Jordan fait une lecture toute différente : « The work is concerned to persuade its readers to the practice of the virtues of Christian wisdom, both acquired and infused [46] ».

En 1983 toutefois, A. Patfoort avait avancé « une solution moyenne » qui – à son insu apparemment – reprend d'assez près la position de Van Steenberghen, et qui, selon lui, respecte peut-être plus complètement l'ensemble des données en présence et propose donc d'y voir « un ouvrage "*pensé-pour*" des non-chrétiens, pour des infidèles, mais "*adressé-à*" des chrétiens appelés eux-mêmes à prendre contact avec des infidèles, à aller au-devant de leurs objections, à leur présenter la doctrine chrétienne d'une manière qui montre qu'elle échappe à leurs difficultés et coïncide largement avec leurs propres convictions. Bref la SCG serait une école de présentation aux infidèles de la foi chrétienne, une tentative d'œcuménisme, avant la lettre, entre chrétiens et infidèles [47] ». Certains critiques, voulant revenir à

l'intention carrément missionnaire, ne trouvent pas cette thèse assez tranchée[48], mais ses arguments « paraissent bien convaincants » à d'autres[49].

S'ils n'ont pas convaincu R.-A. Gauthier (qui discute fort pertinemment le sens de *convincere* avancé par Patfoort), il s'exprimait après-coup de manière plus nuancée : dire que la *Somme contre les Gentils* a une « ambition intemporelle », cela signifie qu'« elle croit pouvoir être utile à tous les temps » et pas seulement au sien. Son intention n'est pas celle d'un « apostolat *immédiat et limité*, mais une intention de sagesse *à portée apostolique universelle*[50] ». On peut être d'accord avec cette dernière formulation, qui est certainement beaucoup plus proche de la manière habituelle de Thomas.

La Somme contre les Gentils : méthode et plan

Quant à la méthode et au plan de cet ouvrage, Thomas s'en est clairement expliqué en un beau texte qu'il faut reproduire largement et commenter, car c'est non seulement un condensé de sa conception de la théologie (on en trouve des parallèles très proches dans d'autres œuvres, soit antérieures comme le *Super Boetium*, soit postérieure comme la *Somme* ou le *Quodlibet* IV), mais c'est aussi le lieu où Thomas laisse entendre clairement qu'il propose une œuvre personnelle[51]. Après trois années de régence, le jeune maître en pleine possession de son talent et en parfaite conscience de ce qu'il veut faire, met en train sa première synthèse :

> Le sage […] doit appliquer son effort à la double vérité des réalités divines, en même temps qu'à la réfutation des erreurs contraires. À l'une de ces tâches, la recherche de la raison peut suffire ; l'autre tâche dépasse toute entreprise de la raison. Quant à la double vérité dont je parle, elle est à prendre non point du

> côté de Dieu lui-même, qui est la vérité une et simple, mais du côté de notre connaissance qui devant les choses de Dieu revêt diverses modalités.

Pour un lecteur pressé, cette mention d'une double vérité pourrait prêter à la confusion que dénoncera plus tard Étienne Tempier, mais on voit que Thomas s'en explique aussitôt de manière satisfaisante. On remarquera plutôt comment ces premières lignes correspondent à une mention plus rapide déjà formulée au chapitre 2 avec une note plus personnelle :

> Puisant dans la miséricorde de Dieu, la hardiesse d'assumer l'office du sage – qui excède pourtant nos forces –, nous nous sommes proposé comme but d'*exposer* selon notre mesure *la vérité que professe la foi catholique* et de *rejeter les erreurs contraires*. Pour reprendre les paroles de saint Hilaire, *l'office principal de ma vie auquel je me sens en conscience obligé devant Dieu, c'est que toutes mes paroles et tous mes sentiments parlent de lui*.

Bien souvent cité et à juste titre comme étant un de ces endroits où Thomas se livre quelque peu, ce passage a été commenté par René-Antoine Gauthier avec un rare bonheur : « Ce qui est propre à ces pages, ce qui fait que saint Thomas n'a pu les écrire ni en tête de ses *Sentences* ni en tête de sa *Somme de théologie*, ce n'est pas leur contenu, qui aurait été en place là comme ici, c'est leur ton personnel, c'est l'émotion contenue, c'est la ferveur que met saint Thomas à confesser que, de son métier de théologien, il a fait sa vie : le programme devient confidence, et c'est cela la *Somme contre les Gentils*, ni un cours, ni un ouvrage didactique, mais un essai de réflexion personnelle[52] ».

On peut aussi remarquer que ce texte regroupe sous deux tâches principales la fonction que Thomas assigne au théologien et qu'il avait développée sous une forme tripartite dans le *Super Boetium* quelques mois plus tôt[53], mais nous restons bien dans la même perspective qui est simultanément de confiance résolue dans l'usage de la raison en théologie et de conscience claire de ce qu'on ne peut lui demander :

> La manifestation de la vérité sous la première modalité demande donc que l'on procède par voie de raisons démonstratives, capables de convaincre l'adversaire. Mais de telles raisons ne valant pas pour la vérité sous la seconde modalité, on ne doit pas avoir pour but de convaincre l'adversaire par argumentation, mais de résoudre les arguments qu'il avance contre la vérité, *puisque la raison naturelle ne peut aller contre la vérité de la foi*. Cette manière particulière de convaincre celui qui s'oppose à une telle vérité se tire de l'Écriture divinement confirmée par des miracles. *Ce qui dépasse la raison humaine, nous ne le croyons en effet que sur révélation de Dieu*. Dans le but d'éclairer cette vérité, on peut pourtant avancer certains arguments de vraisemblance, où la foi des fidèles trouve à s'exercer et à se reposer, sans qu'ils soient de nature à convaincre les adversaires. *Ceux-ci, l'insuffisance même de ces arguments les confirmerait plutôt dans leur erreur, en leur donnant à penser que nous consentons à la vérité de foi pour de si pauvres raisons*.

Les deux phrases soulignées trouvent leur commentaire naturel en deux passages trop peu connus de la *Somme de théologie*. En écho à la première, Thomas réaffirme à propos du motif de l'incarnation une donnée principielle : « Ce qui dépend de la seule volonté de Dieu et à quoi la créature n'a aucun droit, ne peut nous être connu que dans la mesure où

c’est enseigné dans la sainte Écriture, qui nous fait connaître la volonté de Dieu[54] ». Sans doute le Verbe aurait pu s’incarner même en l’absence du péché, mais raisonner ainsi serait verser dans une théologie hypothétique où l’homme, imaginant « ce qui se serait passé si… », substituerait sa propre vue des choses à celle de Dieu. Plus humble, le vrai théologien veut rester réaliste et adhère de plus près au donné révélé. Aussi soucieux de raison et de synthèse qu’il soit, Thomas n’oublie pas que sa construction repose sur l’histoire du salut, que l’économie est sa seule voie vers la théologie.

La finale du texte commenté n’est que l’autre face de la même vérité et une nouvelle invitation à la modestie ; Thomas connaît certes la force de la raison, mais aussi ses limites :

> Prétendre prouver la Trinité par la raison naturelle, c’est faire à la foi un double tort […]. D’abord on méconnaît la dignité de la foi elle-même qui a pour objet les choses invisibles, c’est-à-dire qui dépassent la raison humaine […]. Ensuite on compromet les moyens d’amener certains hommes à la foi. En effet apporter en preuve de la foi des raisons qui ne sont pas nécessaires, c’est *exposer cette foi au mépris des infidèles* ; car ils pensent que c’est sur ces raisons-là que nous nous appuyons, à cause d’elles que nous croyons[55].

> Notre dessein étant donc de procéder selon la méthode proposée, nous essaierons de manifester cette vérité que la foi professe et que la raison découvre, en produisant des arguments démonstratifs et des arguments probables, dont certains nous seront fournis par les œuvres des philosophes et des saints *(sancti)*, et qui nous serviront à confirmer la vérité et à convaincre *(convincere)* l’adversaire. Passant ensuite du plus clair au moins clair, nous exposerons cette vérité qui dépasse la

> raison, en réfutant les arguments des adversaires et *en éclairant, autant que Dieu le permettra, la vérité de foi par des arguments probables et par des autorités*.

Les *sancti*, il faut le savoir, ce sont les Pères de l'Église ; nous dirons plus loin l'importance que Thomas leur reconnaît. Il faut remarquer ici le mot *convincere* qui n'a pas tout à fait le sens que nous lui accordons spontanément : il s'agit non pas de persuader, mais de « convaincre d'erreur quiconque a erré[56] ». Que la raison ne puisse pas démontrer la foi ne veut pas dire qu'elle est impuissante devant les objections des adversaires. Au contraire, Thomas fait preuve d'une robuste confiance dans les capacités de la raison croyante : « Puisque la raison naturelle ne peut aller contre la vérité de la foi », elle peut au moins montrer que les arguments de l'adversaire ne sont pas de vraies démonstrations, mais des sophismes démontables[57].

En finale de ce passage, Thomas annonce ce dont il va traiter dans le Quatrième Livre du *Contra Gentiles* : l'explication de la vérité de la foi qui est hors des prises de la raison. Il n'y a ici que des raisons *probables* et non plus *nécessaires*, mais Thomas ne renonce pas à dire quelque chose du mystère. Comme il s'en expliquera, il y a deux types de disputes théologiques : l'une qui repousse les erreurs, l'autre qui rend intelligible la vérité. Si l'on se contente de la première, l'auditeur saura sans doute ce qui est vrai et ce qui est faux, mais il n'aura aucune idée de ce que signifie la vérité qu'on lui propose, il s'en ira la tête vide[58]. La tête bien faite est déjà préférée à la tête bien pleine.

> Nous proposant donc de suivre par la voie de la raison ce que la raison humaine peut découvrir de Dieu, nous aurons à étudier tout d'abord ce qui est le propre de Dieu en lui-même. Nous étudierons ensuite la sortie des créatures à partir de Dieu. En

> troisième lieu nous verrons l'ordonnance des créatures à Dieu comme à leur fin.

Ces derniers mots esquissent donc le plan des trois premiers Livres consacrés aux vérités accessibles à la raison – entendez celles qui trouvent en Aristote un point d'appui même éloigné :

> *primo* […] de his quae Deo secundum seipsum conveniunt [existence de Dieu et perfections divines] ; *secundo* vero, de processu creaturarum ab ipso [l'acte créateur en lui-même et dans ses effets] ; *tertio* autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem [la providence et le gouvernement de Dieu].

Ce plan préfigure manifestement celui que Thomas mettra en œuvre dans la *Summa theologiae* – à ceci près qu'il en exclut la Trinité et l'œuvre du salut – de l'incarnation à la parousie, en passant par les sacrements ; il réserve ces matières au Livre IV consacré « ad illius veritatis manifestationem […] quae rationem excedit », c'est-à-dire à ce que les Pères appelaient proprement la *theologia* et l'*oikonomia*. Cette ressemblance et cette différence valent d'être notées : Thomas est donc déjà en possession du schéma circulaire dont il exploitera encore la fécondité mais, pour des raisons qui nous échappent en partie, il n'en a pas fait l'élément fondamental de la structure du *Contra Gentiles*[59].

Le contenu de la Somme contre les Gentils

Si l'on veut maintenant se faire une idée des matières traitées par l'auteur, il faut le suivre d'un peu plus près tout au long de ses quatre Livres. Comme dans tous ses ouvrages, les structures sont d'une clarté parfaite et l'on n'éprouve aucune difficulté pour discerner l'agencement des

diverses sections. Le rapprochement avec la *Somme de théologie* permet aussi d'éclairer les deux œuvres l'une par l'autre.

Après le discours de la méthode que nous venons de rappeler, le Livre I en vient donc immédiatement à l'existence de Dieu (10-13). Comme elle n'est pas évidente par soi pour nous, il faut donc l'établir, car c'est « le fondement nécessaire de toute l'œuvre […]. Si cela n'est pas acquis, toute l'étude des réalités divines s'effondre fatalement[60] ». La lecture parallèle du début de la *Somme de théologie* permet ici une première constatation : Thomas amplifiera la démarche, mais gardera bien la même structure. On remarque aussi dans les deux cas le rôle de premier plan qu'il fait jouer à la *voie négative (via remotionis)* dans son argumentation : par la voie positive, dit-il, on aboutit seulement à *l'existence* de Dieu, quand il s'agit de son *essence*, cette voie se révèle inadéquate :

> La substance divine, en effet, dépasse par son immensité toutes les formes que peut atteindre notre intelligence, et nous ne pouvons ainsi la saisir en connaissant ce qu'elle est. Nous en avons pourtant une certaine connaissance en étudiant *ce qu'elle n'est pas (quid non est)*. Et nous approchons d'autant plus de cette connaissance que nous pouvons, grâce à notre intelligence, écarter plus de choses de Dieu[61].

On ne saurait souligner avec trop de force la portée de ces lignes. Pour Thomas, ce n'est pas rien savoir de Dieu que de savoir ce qu'il n'est pas, car nous le distinguons ainsi de tout ce qui n'est pas lui. De sorte que, de négation en négation, nous aboutirons à « une connaissance propre de la substance divine quand Dieu sera connu comme distinct de tout. Mais il n'y aura pas connaissance parfaite, car on ignorera ce qu'il est en lui-même. » Le discours théologique en son entier est donc préfacé de part et d'autre – dans le *Contra Gentiles* et dans la *Somme*, mais déjà dans les *Sentences* –

par une déclaration d'apophatisme. Il faudra s'en souvenir quand nous la retrouverons de façon assez poignante au terme de la vie de l'auteur, mais de fait elle n'aura cessé d'accompagner sa démarche.

Les lecteurs familiarisés avec l'histoire de la pensée médiévale n'ont aucune peine à reconnaître ici ce que Thomas d'Aquin doit à Maïmonide et à son *Guide des égarés*. Le sens aigu de la transcendance divine du penseur juif le conduisait à mettre au premier plan de sa réflexion la *via negationis* et les attributs négatifs, de sorte qu'il assurait ne pouvoir savoir de Dieu « ce qu'il est », mais seulement « qu'il est » – et ceci d'ailleurs à condition de concevoir cette existence divine de façon tout autre que la nôtre propre. À propos des relations entre les deux penseurs, Avital Wohlman a rappelé que Thomas a rédigé son texte en ayant celui de Maïmonide sous les yeux, mais elle a aussi souligné avec force que la doctrine de l'analogie permettait à Thomas de s'engager sur un chemin où l'équivocité de Maïmonide le retenait de s'avancer[62]. En distinguant entre la *ratio significata* (la perfection désignée par l'attribut) et le *modus significandi* (la façon dont elle est réalisée en Dieu), Thomas se donnait le moyen de tenir sur Dieu un discours valide – permettant d'atteindre et de dire réellement quelque chose de Dieu –, mais respectueux de son mystère – puisque le mode proprement divin sous lequel se réalise la perfection signifiée nous échappe définitivement.

Cette donnée de base étant acquise et toujours présente, Thomas peut alors énumérer toutes les perfections divines comme s'il n'en ignorait rien. Après avoir écarté de Dieu tout changement (15-17) – nécessité philosophique aussi bien que révélation biblique – et toute composition (18-27), il peut assurer qu'il est souverainement parfait (28-29), mais cependant objet de connaissance et de nomination analogiques (30-36). Le théologien peut vraiment *parler* de Dieu – sans quoi il n'aurait plus qu'à se taire. Ce discours n'est possible que sur la base de celui que Dieu lui-même nous a

tenu par la révélation, mais il est possible et c’est bien là que Thomas diffère radicalement de Maïmonide.

Quant aux perfections de Dieu, sa *bonté* vient au premier plan : en elle-même et par rapport aux créatures (37-41) ; non seulement Dieu est bon, mais il est le Bien de tout bien. Viennent ensuite son *unité* (42) et son *infinité* (43), son *intelligence*, par laquelle dans le présent de son éternité Dieu connaît soi-même et toutes choses dans leur actualité – jusqu’aux pensées des cœurs et aux plus humbles des créatures (44-71) –, sa *volonté* aussi, par laquelle il veut et aime tout ce qui est en se voulant lui-même – bien qu’il ne puisse vouloir l’impossible ni enlever aux choses leur caractère contingent (72-85). Ces dernières thèses, on le devine, seront au cœur d’empoignades futures : Thomas n’a-t-il pas imprudemment placé des bornes à la toute-puissance divine ? Il termine ce premier Livre en précisant de quelle manière on peut parler du libre-arbitre, des passions et des vertus en Dieu (88-96), mais surtout en soulignant qu’il est le Vivant par excellence (97-99) et la réalisation même du bonheur parfait, ce qu’on appelle la béatitude (100-102).

Nous le savons déjà, le deuxième Livre étudie la sortie, ou la procession des créatures à partir de Dieu. Après quelques réflexions préliminaires (1-4), le plan tripartite est énoncé au chapitre 5 : 1. la production des êtres (6-38), 2. leur distinction (39-45), 3. la nature de ces êtres créés et distincts (46-101) ; l’auteur veut en traiter « pour autant que cela touche à la vérité de la foi ». Cette dernière notation est du plus haut intérêt car elle montre bien que loin d’être une Somme *de philosophie*, comme on l’a parfois dit, la *Somme contre les Gentils* est bien une œuvre de théologie[63].

De ce point de vue, les considérations préalables par lesquelles s’ouvre ce Livre II sont de la plus haute importance. Le théologien donne plusieurs raisons qui expliquent l’intérêt que peut avoir pour lui la connaissance des créatures pour une meilleure connaissance de Dieu : tout d’abord, on ne peut connaître parfaitement un être si l’on ignore son agir ; de plus la

méditation des œuvres de Dieu provoque l'édification de la foi ; mais surtout « étant donné que les créatures reflètent une certaine ressemblance avec Dieu, l'erreur à leur sujet entraîne l'erreur à l'égard des choses divines ». Ainsi pour différents que soient les points de vue du philosophe et du théologien sur les créatures, le second ne s'y intéresse pas moins que le premier (1-4).

Thomas propose donc d'abord un traité de la création. Dieu principe d'être est aussi principe d'agir par sa puissance active (6-14) ; il est la cause universelle de l'existence de tous les êtres et de tout l'être, et son agir créateur s'exerce sans sujet préexistant, sans mouvement ou changement ni succession (15-19). Quant à ses modalités, cette action, exclusivement propre à Dieu seul, est toute-puissante, sage, libre, gratuite (20-29), et – précision qui a son poids – *temporelle dans ses effets* (30-38). C'est la question tant débattue de l'éternité du monde qu'on trouve dans ces derniers chapitres ; mais alors que dans l'opuscule célèbre *De aeternitate mundi*, dont on parlera bientôt, Thomas se laisse parfois emporter par la passion, il s'exprime ici avec pondération et mesure et livre un de ses plus beaux exposés sur le sujet. Fidèle à l'enseignement des premiers chapitres de la Genèse qui parlent d'un commencement, il rejette l'idée philosophique d'un monde éternellement existant, mais il s'élève avec la même vigueur contre les docteurs chrétiens qui prétendent pouvoir prouver rationnellement que le monde a vraiment commencé ; cela on ne peut le tenir que dans la foi.

Les quelques chapitres de la deuxième section ajoutent que si la première production des choses doit être attribuée à Dieu, leur distinction ne peut-être l'effet du hasard, ni de la matière première, ni des causes secondes, bonnes ou mauvaises, elle ne peut être l'effet que de la sagesse ordonnatrice de Dieu qui l'a voulue pour la perfection de son œuvre (39-45).

La troisième section s'interroge donc sur la nature des effets de Dieu, plus précisément sur les créatures intellectuelles que Dieu a voulu placer au

sommet de l’univers créé par lui (46-55). La matière est répartie ici en deux grandes sous-sections : d’abord, les créatures intellectuelles unies à un corps, l’homme (56-90) ; ensuite, les substances intellectuelles séparées, les anges (91-101). Sans y entrer davantage, signalons qu’on trouvera dans ces pages (spécialement aux chapitres 56-58 et 68-72) l’option fondamentale de Thomas pour l’hylémorphisme aristotélicien caractéristique de son anthropologie : malgré son incorruptibilité et son immatérialité, l’âme est cependant immédiatement unie au corps comme sa forme substantielle.

Le troisième Livre – le plus volumineux – compte 163 chapitres. Comme dans les précédents, les premières pages sont capitales car l’auteur y précise son propos et le rattache à ce qu’il a déjà fait :

> Comme au premier Livre nous avons traité de la perfection de la nature divine, au second de la perfection de sa puissance par laquelle il est cause et maître de tous les êtres, il nous reste dans ce troisième Livre à étudier la perfection de son autorité ou de sa dignité en tant qu’il est fin et recteur de tous les êtres. Nous suivrons donc cet ordre : 1. Dieu fin de tous les êtres, 2. son gouvernement universel en tant qu’il régit toute créature, 3. son gouvernement particulier réservé aux créatures intelligentes (III 1).

Le thème général est donc celui de la providence de Dieu, de la manière dont il prend soin de cet univers qu’il a créé et dont il le gouverne, autrement dit de la façon dont il le conduit vers lui (le tout premier énoncé de ce plan disait : *de ordine creaturarum in Deum sicut in finem*). Suivre ce plan par le détail nous entraînerait trop loin du propos de cette initiation ; il faut pourtant signaler la proximité et la différence avec la façon dont Thomas a exécuté le même dessein dans la *Somme de théologie*. La proximité, car la *Secunda Pars* parle elle aussi du retour de l’homme vers

Dieu ; la différence, car ce qui concerne proprement le gouvernement divin a été traité dans la *Prima Pars*. Il en résulte que la partie sur la providence est beaucoup plus développée dans la *Somme contre les Gentils,* alors que la partie qui touche à l'agir vertueux de l'homme en quête de sa vraie fin est beaucoup plus amplement traitée dans la *Somme de théologie*. Le propos de l'auteur est vraiment différent de part et d'autre.

Cette simple remarque, déjà perceptible à la simple vue du plan des deux œuvres, a besoin d'être sensiblement affinée. Il se peut que l'ampleur du traitement réservé à la providence ait une raison tout à fait contingente (puisqu'à cette même époque Thomas travaille à son *Expositio super Iob* dont c'est un des thèmes majeurs), mais on pressent plutôt qu'il est à la recherche de la meilleure manière de rédiger son exposé de l'ensemble de la théologie. Un esprit aussi puissamment synthétique que le sien ne pouvait se satisfaire de l'éparpillement auquel l'avait condamné son rôle de commentateur des *Sentences* ; il cherche donc d'autres voies. Le plan de la *Somme de théologie* servira un projet complet d'*intellectus fidei*, mais le lecteur n'en conclura pas qu'il en est dispensé de revenir à l'œuvre précédente ; celle-ci reste indispensable au service du propos déjà annoncé : « montrer la vérité de ce que confesse la foi catholique ».

Les différences d'option quant au propos et quant au plan des deux *Sommes,* mais aussi leur complémentarité, transparaissent également à propos du quatrième Livre, puisque l'auteur a placé là son traité de la Trinité (IV 1-26), alors que dans la *Somme de théologie* il le placera dans la *Prima Pars*. C'est que, on s'en souvient, il avait préféré renvoyer en finale de son propos « les vérités inaccessibles à la raison ». Mais si l'on accepte de s'en tenir aux plus grandes lignes, le plan du *Contra Gentiles* annonce bien à sa manière celui de la *Summa theologiae* : l'incarnation du Verbe (27-55) ; les sacrements de la foi (56-78) ; la fin dernière de l'homme (79-97). Ces trois dernières parties permettent toutefois de souligner à nouveau les complémentarités. Quant à la considération de l'incarnation, la *Somme*

de théologie est plus complète, car elle est enrichie d'une ample christologie qui examine l'un après l'autre les grands moments, les 'mystères' de la vie du Christ (ST IIIa q.27-59). En revanche, puisque la mort empêchera Thomas de mener à bien son traité des sacrements et celui de la fin dernière dans la *Somme de théologie*, c'est dans la *Somme contre les Gentils* qu'on trouvera l'exposé le plus complet, car elle s'achève bien par là. On peut même dire qu'elle ne pouvait s'achever que par là, parce que c'est alors seulement que l'œuvre de Dieu trouvera son accomplissement, « car c'est lorsqu'il fait retour à son principe qu'un effet est souverainement parfait » (II 46). Ce n'est pas uniquement au néoplatonisme que Thomas doit cela, mais à la Bible et c'est à elle qu'il fait appel pour conclure : « Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle [64] ».

---

1. M.-H. LAURENT, *Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps* (Studi e Testi 129), Rome, 1947 ; A. AMARGIER, art. « Innocent V », *Catholicisme* 5 (1962) 1661-1664 ; les autres personnages sont assez inégalement connus, cf. les notices de Glorieux, *Répertoire* I, ou de Käppeli, *Scriptores*.

2. Cf. A. DUVAL, « L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique », *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, « Bibliothèque thomiste 37 », Paris, 1967, p. 221-247.

3. La suggestion de WN, p. 112 (à la suite de Quétif-Échard), selon laquelle Thomas aurait participé au chapitre en qualité de *socius* du délégué de la province romaine ne jouit d'aucun appui dans les textes, et nous connaissons par ailleurs le nom de ce *socius* : Laurent de Todi, désigné l'année précédente au chapitre de Viterbe (MOPH 20, p. 23).

4. HUMBERT DE ROMANS, *Opera de vita regulari*, ed. J. J. BERTHIER, Roma, 1888-1889, t. 2, p. 254-266.

5. MOPH 3, p. 99-100 ; *Chartularium*, n° 335, p. 385-386, qui donne les noms des cinq membres de la commission d'après le chapitre provincial tenu à Béziers en 1261 (texte en Douais, *Essai*, p. 173) ; brève analyse du texte en Weisheipl, p. 138-39.

6. Commentaire de L. BOYLE, « Notes on the Education of the *Fratres Communes* in the Dominican Order in the Thirteenth Century », dans *Pastoral Care*, étude VI, qui montre la place exceptionnelle qu'ont tenue les manuels de morale pour confesseurs dès les débuts de l'Ordre, et notamment celui de Raymond de Peñafort.

7. Cf. L. J. BATAILLON, « L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération », dans *Lector et Compilator*, p. 9-19 ; cette étude permet de replacer les décisions du Chapitre de

Valenciennes dans le contexte intellectuel de la vie de l'Ordre à cette époque.

8. Ptolémée XXII 24 assure que Thomas « rediit de Parisius *ex certis causis* » ; les historiens se sont perdus en conjectures pour tenter de percer ce que recouvrent ces mots (cf. WN, p. 115-116) ; l'explication que nous proposons paraît la plus naturelle, c'est aussi celle de Weisheipl, p. 142, et de Tugwell, p. 217.

9. Le personnage est d'ailleurs mal connu (« a shadowy figure »), cf. T. KÄPPELI, art. « 5. Guillaume d'Alton », DHGE 22 (1988) 836-837 ; *Scriptores* II, p. 82-88 ; Glorieux, *Répertoire* I, n° 18, p. 113-116. Pour plus de détails, T. BELLAMAH, *The Biblical Interpretation of William of Alton*, « Oxford Studies in historical Theology », Oxford, 2011.

10. Ptolémée XXII 23 s'en était déjà aperçu ; en fait, les choses ne sont pas aussi simples ; Oliva (*Les débuts*, p. 161-178) a montré qu'Annibald a tenté de faire une deuxième rédaction d'une partie de son Commentaire sur le premier Livre alors qu'il était déjà cardinal. Pour quelques détails biographiques on peut se référer à R. COULON, art. « Annibaldi ou Annibaldeschi della Molara », DHGE 3 (1924) 387-388 ; Käppeli II, p. 174-176 ; Glorieux, *Répertoire* I, n° 19, p. 117.

11. Ptolémée XXII 22 et 24 ; discussion de Mandonnet, *Lecteur*, p. 9-19.

12. Mandonnet, *Chronologie sommaire*, p. 144.

13. Weisheipl, p. 143-144 (on corrigera p. 144, comme le fait la seconde édition, le lapsus persistant qui fait parler de *Viterbo* au lieu d'*Orvieto*) ; Tugwell, p. 221, rejoint ici Weisheipl.

14. Cf. *Documenta* 30, p. 582 : Chapitre d'Orvieto, 14 septembre 1261.

15. WN, p. 117 : « Peut-être, contrairement à l'opinion générale, (Thomas) a-t-il regagné Paris après le chapitre de Valenciennes. Non plus pour y enseigner, puisque nous connaissons ses successeurs, mais pour y travailler à la *Somme contre les Gentils*. » À la vérité, ceci n'est guère compatible avec ce que nous apprend l'examen de l'autographe de la SCG.

16. Cf. ci-dessus n. 13 ; le conditionnel est toutefois de rigueur puisque la source à laquelle on renvoie pour établir ce fait est un document anonyme de la fin du XVIe ou du début du XVIIe s. qui n'indique aucunement d'où il tient ses informations ; P.-T. MASETTI, *Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum ab anno 1216 ad 1348…*, Roma, 1864, t. II, p. 267-268, qui reproduit ce document en appendice, le fait avec les réserves d'usage en pareil cas.

17. WN, p. 117 ; Gauthier situe plutôt ce voyage en automne : Thomas aurait ainsi évité les trop grosses chaleurs de l'été et le mauvais temps de l'hiver ; cf. ID., SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, *Introduction*, Paris, 1993 ; p. 18. – N. B. : pour la commodité du lecteur, nous rappellerons la date chaque fois : *Introduction* (1993) pour mieux distinguer ce nouveau livre d'un précédent travail du même auteur sur le même sujet auquel il nous arrive d'avoir recours, mais qui date de 1961.

18. Tugwell, p. 216-223, dit : avant ou pas plus tard que 1262, mais on ne sait sur quoi il se base ; l'assignation faite par le chapitre d'Orvieto date bien du 14 septembre 1261. On rectifiera la note 207 de Tugwell, p. 313, qui cite un de mes articles sous le nom du P. Gauthier et m'attribue une contradiction dont je ne crois pas être coupable, puisque je n'ai jamais réfuté Mandonnet sur ce point-là.

19. Naples 47, p. 326-27 ; sur cette déposition, Tugwell, note 206, p. 313.

20. Cf. H.-F. DONDAINE et H.-V. SHOONER, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, t. I, Roma, 1967, p. 3-5.

21. P.-M. GILS, Léon., t. 50, p. 204 et 207.

22. *Introduction historique* à *S. Thomas d'Aquin. Contra Gentiles*, introduction de R.-A. GAUTHIER, trad. de R. BERNIER et M. CORVEZ, t. 1, Paris, 1961, p. 31-34. On prendra garde à bien distinguer ce travail plus ancien de l'*Introduction* (1993), qui le complète et le rectifie très souvent et que nous citons habituellement (cf. ci-dessus, note 17).

23. Pour Gils, cf. Léon., t. 50, p. 208.

24. Gauthier, *Introduction historique* (1961), p. 59 ; dans son tableau chronologique final (Léon. t. 25/2, p. 486-488), Gauthier précise encore davantage les dates des différents livres et même des chapitres : I 1-53, première rédaction, à Paris, en 1258-59 ; I 53 (!)-102, en Italie, en 1259-61 (le chap. 53 sera l'objet d'une troisième rédaction vers 1264) ; II, Orvieto, en 1261-62 ; III, Orvieto, 1263-64 ; IV, Orvieto, 1264-65.

25. P. MARC, *Introductio* à *S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, Torino, 1967, t. 1, p. 312-382.

26. Cf. O. L(OTTIN), BTAM 9 (1962-1965), n° 457, p. 145-146 ; L.-J. BATAILLON, RSPT 47 (1963), p. 248-249.

27. Gauthier, *Introduction* (1993), p. 100 ; cf. p. 78.

28. Étude exceptionnelle de M. MORARD, « Thomas d'Aquin lecteur des Conciles. », AFH 98 (2005) 213-365 ; à défaut, G. GEENEN, « En marge du concile de Chalcédoine », *Angelicum* 29 (1952) 43-59.

29. Cf. Léon., t. 40, p. À 5-20 ; ce sont les chap. 38 et surtout 69 du quatrième Livre qui témoignent que le *Contra errores graecorum* est déjà rédigé (puisque le chap. II 39 de ce dernier ouvrage est repris dans *Contra Gentiles* IV 69), cf. Léon., t. 40, p. À 9 et H.-F. DONDAINE, « Le *Contra errores Graecorum* de S. Thomas et le IVe livre du *Contra Gentiles* », dans *Les sciences philosophiques et théologiques*, 1941-1942, p. 156-162.

30. H. PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Paris, 1951.

31. Nous reviendrons sur la chronologie du séjour de Thomas en Italie, mais la date du *De potentia*, déjà assurée par une série d'indices, est encore confirmée par le ms. *Subiaco, Biblioteca dell'Abbazia 211*, f. 175r, fin XIIIe ou début du XIVe siècle qui indique explicitement : *Questiones fratris T. de aquino quas disputavit rome*, cf. Grabmann, *Die Werke*, p. 306.

32. Prol. 1, ligne 63 ; chap. 7,29-31 ; 10,112 ; cf. Léon., t. 40, p. B 57, 66 et 73 ; pour la date, cf. *ibid*., p. B 7.

33. « Parallèles saisissants », disait J. Perrier ; Thomas rédige le *Compendium* avec « le *Contra Gentiles* sous les yeux », ajoute A. R. Motte (Léon., t. 42, p. 8, n.3) ; quant à la date, H.-F. Dondaine se rallie à la proposition de Van Steenberghen : « Le *De fide* serait à peu près contemporain du *De potentia* », *ibid*., p. 8 ; voir notre édition et traduction commentée du *Compendium theologiae*, Paris, 2007, p. 19-34.

34. *Sentencia libri de anima* III 1, lignes 353-355, Léon., t. 45/1, p. 207 ; cf. Introduction, p. 227*-228*.

35. Gauthier, *Introduction* (1993), p. 108.

36. Gauthier, *Introduction* (1993), p. 22 ; Gils, Léon., t. 50, p. 208.

37. Chenu, *Introduction*, p. 247-248.

38. *Ibid.*, p. 250.

39. Gauthier, *Introduction historique*, p. 60-87, cf. p. 121 ; nous renvoyons à ces pages pour la littérature antérieure ; il faut lire désormais Gauthier, *Introduction* (1993), p. 109-142, chap. III : « Les erreurs des infidèles ».

40. A. C. PEGIS, « Qu'est-ce que la *Summa contra Gentiles* ? », dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. 2, « Théologie 57 », Paris, 1964, p. 169-182, cf. p. 182.

41. *La Philosophie au XIIIe siècle*, p. 323 (^{2}1991, p. 290).

42. P. MARC, *Introductio*, p. 535-561.

43. A. HUERGA, « Hypótesis sobre la génesis de la *Summa contra gentiles* y del *Pugio fidei* », *Angelicum* 51 (1974) 533-557.

44. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, « Bibl. des Archives de Phil., N.S. 16 », Paris, 1974, p. 475-691.

45. Q. TURIEL, « La intención de Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles* », *Studium* 14 (1974) 371-401.

46. M. D. JORDAN, « The Protreptic Structure of the *'Summa contra Gentiles'* », *The Thomist* 50 (1986) 173-209, cf. p. 208.

47. A. PATFOORT, « La *Somme contre les Gentils*, école de présentation aux infidèles de la foi chrétienne », dans *Saint Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie*, Paris, 1983 (= Patfoort, *Clefs*), p. 103-130, ici p. 105.

48. C. VANSTEENKISTE, RLT 19 (1986), p. 208 : « un manuale eccellente per i missionari ».

49. M.-V. LEROY, RT 84 (1984), p. 303.

50. Gauthier, Léon., t. 45/1, p. 293* et 289*, n. 2 ; c'est à cela que se tient Gauthier dans son *Introduction* (1993) où il dit en outre regretter « quelques expressions malheureuses de [son] ancienne introduction » (p. 180, n. 6).

51. SCG I 9, dans la traduction Bernier-Corvez retouchée par instants ; en fait, les neuf premiers chapitres se présentent un peu comme un « discours de la méthode » et le neuvième en est un résumé.

52. Léon., t. 45/1, p. 290*.

53. Cf. *Super Boetium De Trinitate*, q.2 a.3 : « […] in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei […] quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei […]. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria. »

54. ST IIIa q.1 a.3.

55. ST Ia q.32 a.1 ; cf. q.46 a.2.

56. Argumentation de Gauthier, Léon., t. 45/1, p. 290*-292* (contre Patfoort, *Clefs*, p. 114) ; ID., *Introduction* (1993), p. 147-156 : « La double tâche du sage ».

57. ST Ia q.1 a.8 : « Cum enim fides infallibili veritati innititur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta. »

58. *Quodlibet* IV q.9 a.3 [18] ; voici la fin de ce texte : « Quaedam vero disputatio est in scholis, non ad removendum errorem sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quem intendit, et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur ; alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret sed vacuus abscedet. »

59. On ne saurait trop recommander ici la lecture de G. EMERY, « Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils* », RT 96 (1996) 5-40 ; précieux pour ce qui est de la méthode théologique de Thomas, massivement dominée par l'utilisation de l'Écriture et des Pères, ce travail va très au-delà des divers essais sur le propos de la *Somme contre les Gentils*. Il permet en outre de rectifier l'opinion que nous venons de suggérer : loin d'être une ébauche plus ou moins réussie de la *Somme de théologie*, la *Somme contre les Gentils* doit être comprise comme une œuvre *sui generis* (cf. p. 38). – Il existe des traductions du *Contra Gentiles* dans à peu près toutes les langues européennes ; en français, celle de Bernier-Corvez reste une référence, mais la nouvelle traduction pour laquelle Gauthier avait écrit son *Introduction* (1993) a été publiée depuis ; on peut donc se référer à THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*. *Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, traduction inédite, avec introductions, notes et index, par V. AUBIN, C. MICHON, D. MOREAU, 4 vol., « Garnier Flammarion 1045-1048 », Paris, Flammarion, 1999. – Aux études mentionnées au cours de ce chapitre, on ajoutera B. MONTAGNES, « Les deux fonctions de la sagesse : ordonner et juger », RSPT 53 (1969) 675-686 ; A. C. CHACÓN, « El tratado sobre la gracia en la 'Summa contra Gentiles' », *Scripta theologica* 16 (1984) 113-146 ; N. W. MTEGA, *Analogy and the Theological Language in the Summa contra Gentiles*, Bern, 1984 ; J. R. MENDEZ, *El amor fundamento de la participación metafisica. Hermeneutica de la « Summa contra Gentiles »*, Diss. Later., Rome, 1985 (cf. RLT, 21, 1988, n° 88, p. 56-60). On peut encore mentionner l'article de R. A. TE VELDE, « Natural Reason in the *Summa contra Gentiles* », *Medieval Philosophy and Theology* 4 (1994) 42-70, et l'essai discutable de N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism, Aquinas's Natural Theology in « Summa contra Gentiles » I*, Oxford, Clarendon Press, 1997 (critique de R. A. TE VELDE, « Aquinas's *Summa contra Gentiles* : A Metaphysics of Theism ? », RTPM 6, 1998, 176-187).

60. SCG I 9, fin ; les références en cours de texte dans les pages suivantes renvoient toutes au *Contra Gentiles* ; les chiffres arabes désignent les chapitres du Livre dont il est question dans la section.

61. SCG I 14 ; cf. ST Ia q.3 *Prol*.

62. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, Paris, 1988, surtout p. 105-164 ; l'auteure est revenue sur ce sujet et la modification de son titre révèle clairement le changement de sa perspective : A. WOHLMAN, *Maïmonide et Thomas d'Aquin. Un dialogue impossible*, Fribourg, 1995. Ainsi que l'a montré par la suite R. IMBACH, « Alcune precisazioni sulla

presenza di Maimonide in Tommaso d'Aquino », *Studi 1995*, a cura di D. LORENZ e St. SERAFINI, Roma, PUST, 1995, p. 48-64, les rapports de Thomas à Maïmonide sont des plus complexes. Cet article complète et rectifie une étude précédente du même auteur, R. IMBACH, « Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische Philosopheme bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart », *Collectanea Franciscana* 60 (1990) 99-115 (= *Quodlibeta*, p. 333-349). Nous n'avons pas ici à souligner l'envergure du savant juif, mais on peut renvoyer à T. LÉVY et R. RASHED, *Maïmonide Philosophe et savant*, Leuven, 2004, qui ont rassemblé sous ce titre 18 études qui éclairent les différents aspects de son œuvre.

63. Ceci n'exclut pas le fait qu'il y a aussi beaucoup de philosophie dans la *Somme contre les Gentils* ; si notre propos est d'abord théologique, on s'en voudrait de laisser croire le contraire. Pour la mise en valeur des grandes vérités philosophiques et de leurs rapports avec la théologie impliquées dans cet ouvrage, il faut renvoyer une fois de plus à P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, p. 152-210 ; c'est encore sous cet angle que l'auteur parle plus loin de la *Somme de théologie* ; cf. *ibid.*, p. 265-283 ; p. 335-360.

64. Apocalypse 21,1 ; Is 65,17-18, cités en finale de SCG IV 97.

VIII

Le séjour à Orvieto

(1261-1265)

Même si l’on admet que Thomas a joui de quelques mois de relative liberté pour la rédaction de la *Somme Contre les Gentils*, on ne peut en conclure qu’il n’avait pas d’autres obligations. Sa nouvelle qualité de prédicateur général en faisait un membre de droit des chapitres provinciaux et lui imposait l’obligation de participer à leurs assises. Grâce aux Actes des chapitres de la Province romaine qui nous ont été conservés et qui parfois mentionnent son nom, nous pouvons reconstituer avec une relative certitude la série de ses déplacements annuels et esquisser le cadre chronologique dans lequel prennent place les activités de ces années passées à Orvieto, puis à Rome.

C’est ainsi que, le 14 septembre 1261, en la fête de l’Exaltation de la sainte Croix, Thomas était à Orvieto en compagnie des prieurs et des délégués de chaque couvent de la Province ; le 6 juillet 1262, pour l’octave des saints Pierre et Paul, il se trouvait avec eux à Pérouse ; en septembre (?) 1263, il était à Rome ; le 29 septembre 1264, fête de saint Michel, à Viterbe ; le 8 septembre 1265, fête de la Nativité de la Vierge Marie, à Anagni ; le 5 août 1266, fête de saint Dominique, à Todi ; en juillet (?) 1267, à Lucques ; le 27 mai 1268, Pentecôte, à Viterbe[1].

Selon les dires de Tocco, Thomas préférant s’absorber dans la contemplation, n’aimait guère voyager ; s’il obéissait promptement, c’est qu’il savait que par l’humilité qu’elle inspire l’obéissance est la mère de

toutes les vertus[2]. On peut imaginer sans peine les raisons de sa répugnance : outre sa corpulence qui ne devait guère lui faciliter les choses, le temps passé dans ces déplacements devait lui sembler perdu pour d'autres activités d'écriture et d'enseignement, autrement intéressantes à ses yeux. Il lui fallait d'abord achever la rédaction du *Contra Gentiles*, mais bien d'autres choses n'allaient pas tarder à le solliciter.

Lecteur conventuel à Orvieto

Dès le 14 septembre 1261, c'est-à-dire dès le premier chapitre auquel il participa, Thomas fut nommé lecteur au couvent d'Orvieto *(pro lectore in conventu Urbevetano)*[3]. Soulignons-le au passage, contrairement à ce qu'a écrit jadis Mandonnet[4], Thomas n'a pas été enseignant au *studium* établi en 1244-1245 par Innocent IV, comme une annexe à la Curie pontificale, mais bien au couvent dominicain. Les formules de *lector*, ou *prior conventus romanae curiae*, que l'on trouve dès cette époque chez les ordres mendiants, ne signifient rien d'autre que lecteur, ou prieur, du couvent de la ville où réside la curie romaine. Après les études documentées consacrées à ce sujet[5], le doute n'est plus possible et on ne devrait plus continuer à répéter cette erreur[6].

La charge de lecteur conventuel devait être exercée dans chaque couvent dominicain en vue d'y assurer ce qu'on appellerait aujourd'hui la formation permanente, dans la perspective des recommandations du chapitre général de Valenciennes deux ans plus tôt. Thomas dut alors se consacrer à un enseignement régulier auprès de ceux qu'on appelait les *fratres communes*, c'est-à-dire tous ceux qui n'avaient pu étudier dans des *studia generalia* ou même *provincialia* – ce qui était le cas de neuf frères sur dix – pour les préparer au mieux aux deux missions principales confiées aux dominicains par le pape Honorius III : la prédication et la confession.

Grâce aux travaux de L. Boyle[7], nous savons assez bien en quoi consistait cet enseignement.

À cette époque, l'ordre dominicain, fondé en 1217, avait près de 50 ans. Pour préparer leurs confrères à remplir les tâches qui leur seraient confiées, plusieurs dominicains avaient déjà écrit toute une série de manuels de morale. Les plus célèbres sont la *Summa de casibus*, de Raymond de Peñafort (dont la première édition remonte à 1224, mais qui fut rééditée et améliorée en 1234/1235), le *Speculum ecclesiae*, d'Hugues de Saint-Cher (vers 1240), la *Summa vitiorum* et la *Summa virtutum*, de Guillaume Peyraut (en 1236 et 1249/1250), et le *Speculum maius*, de Vincent de Beauvais (1244 et 1259). Arrivant à Orvieto, Thomas qui avait pour première tâche de former ses frères en vue de la pratique pastorale, ne pouvait ignorer ces manuels. Il connaissait fort bien entre autres la *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort, à qui il avait largement emprunté pour son Commentaire de la distinction des *Sentences* sur le mariage[8] ; il s'en souviendra lors de la rédaction de la *Somme de théologie* car on en trouve des échos précis dans la *Secunda Secundae*[9]. Il est vrai, comme le souligne Gauthier[10], que cette utilisation n'était pas aveugle et que Thomas savait prendre ses distances ; ce pourrait être un cas d'espèce à l'intérieur d'une attitude générale, puisque seuls les livres de l'Écriture sont pour lui des autorités absolues[11], mais il semble que déjà de son temps se développe une attitude d'hostilité à l'égard du rigorisme de Raymond, et peut-être en est-il partie prenante[12].

Il n'est pas interdit de penser que Thomas profita de cette époque d'enseignement de morale pastorale pour jeter alors les premiers jalons de ce qu'il reprendra avec ampleur dans la *Secunda Secundae*, mais il est à peu près certain qu'il s'est aussi rendu compte du caractère partiel et lacunaire de cette formation casuistique des prédicateurs dominicains. Non seulement elle n'avait aucune intelligibilité d'ensemble, puisqu'on se contentait de prendre l'une après l'autre les différentes vertus ou les différents péchés, ou

encore les divers sacrements, pour examiner les problèmes concrets qui se posaient à leur propos, sans se préoccuper davantage de fonder cela en raison évangélique, mais surtout la formation proprement dogmatique aux grandes vérités de la foi chrétienne était dangereusement négligée. Thomas se souviendra certainement de cette expérience d'Orvieto quand il mettra en train la *Somme de théologie* quelques années plus tard.

Le Commentaire du Livre de Job

Parallèlement à cet enseignement, Thomas devait aussi commenter un livre de l'Écriture pour ses frères ; Ptolémée de Lucques assure que ce fut le livre de Job[13]. Malgré l'opinion contraire de Mandonnet et de quelques autres, les éditeurs de la Léonine se rallient à cette indication de Ptolémée[14]. On peut apporter un confirmatur à cette date dans le fait que l'un des thèmes majeurs de l'*Expositio super Iob* est le mystère de la providence. Thomas est très clair à ce sujet dans son Prologue : « Toute l'*intentio* du livre est de montrer par des raisons probables que les choses humaines sont régies par la providence divine. » Or c'est là aussi le sujet central du troisième livre du *Contra Gentiles*, écrit à peu près en même temps. Il serait donc assez cohérent que Thomas ait choisi de commenter ce livre pour ne pas trop disperser sa réflexion[15].

Pour inviter à la lecture de ce livre, on peut dire que c'est un des plus beaux commentaires scripturaires que Thomas nous ait laissés. Il est bon toutefois d'être averti de son caractère scolastique et théologique et on ne demandera pas à l'exégèse de Thomas ce que l'on cherche chez les auteurs modernes, ni même l'application spirituelle immédiate que procurait à ses lecteurs Grégoire le Grand. Les éditeurs de la Léonine ont fort bien expliqué cette différence d'approche : « Depuis saint Grégoire on voyait dans le livre de Job une exhortation à la patience dans les épreuves ; Dieu avait permis que le juste soit flagellé afin qu'il manifeste sa constance dans

la souffrance : c'était une fin moralisante. Avec saint Thomas l'histoire de Job est un thème de discussion sur le problème métaphysique de la providence ; la nature de l'objet de la dispute, la souffrance d'un juste, fixe les limites du débat. Celui-ci en effet présuppose que l'on est d'accord sur le fait du gouvernement divin des choses naturelles. Le doute se pose au sujet des affaires humaines parce que la souffrance n'est pas épargnée aux justes ; or, que ceux-ci soient affligés sans cause, cela contrarie l'idée de la providence[16] ».

Une des originalités de ce Commentaire consiste dans la manière dont sont expliqués les propos de Job, même les plus excessifs. « Thomas distingue trois sortes de discours de Job : ceux où il est entraîné par sa sensibilité, ceux où il dispute rationnellement avec ses amis, ceux, enfin, où il cède à l'inspiration divine. » L'inspiration divine elle-même, se manifestant non pas dans une parole extérieure, mais bien dans le cheminement d'une conscience, on peut suivre ainsi « les étapes successives par lesquelles passe ce juste affligé, depuis l'origine du bouleversement de sa sensibilité jusqu'à sa totale *conversio ad Deum*, sans faire violence à l'unité de sa personne[17] ». Car c'est bien le même homme d'un bout à l'autre du processus et dont on comprend mieux ainsi l'évolution humaine et religieuse.

Comme le livre biblique lui-même, le Commentaire de Thomas offre donc une réflexion sur les questions les plus fondamentales qui se posent à l'homme, puisque la tragique réalité de la souffrance du juste innocent reste bien de nature à inspirer des doutes sur l'existence d'une justice divine si n'existe aucun monde futur dans lequel bien et mal seront sanctionnés. Au-delà d'une anthropologie philosophique et théologique qui se trouve bien dans le texte de Thomas[18], ce livre se présente donc en fait comme une méditation sur la condition humaine[19].

Le « Compendium theologiae »

Parmi les ouvrages qui remontent à cette époque d’Orvieto, le *Compendium theologiae*, écrit à la demande de Raynald, occupe une place de choix. La critique a longtemps hésité sur sa date : après bien des variations, Mandonnet et Grabmann s’étaient finalement arrêtés aux années 1272-1273, dates qui leur étaient suggérées par l’inachèvement de l’ouvrage ; ce serait la mort de Thomas qui l’aurait interrompu. Pour Chenu, Motte, H.-F. Dondaine, J. Perrier, et enfin Gauthier, la ressemblance de certains chapitres du *Compendium* avec le *Contra Gentiles* est tellement frappante qu’il faut conclure soit à une rédaction effectuée peu après le *Contra Gentiles*, soit plus probablement à une rédaction parallèle, c’est-à-dire, nous le savons maintenant, dans les années 1261-1265[20].

H.-F. Dondaine reprend toutefois une suggestion de Perrier, aménagée par F. Van Steenberghen, selon laquelle il faut distinguer entre les deux parties du *Compendium* : la première (*De fide* : 246 chapitres) remonte bien à cette période ; la seconde *(De spe)*, interrompue aussitôt après le début du chapitre X, pourrait être d’une époque plus tardive. D’autres occupations auraient contraint Thomas à suspendre sa rédaction après le *De fide* ; ce n’est qu’après son retour à Naples en 1272 qu’il aurait pu s’y remettre, de nouveau à la requête de Raynald, et ce sont effectivement la maladie et la mort qui l’auraient empêché d’achever son œuvre. Le caractère conjectural de cette hypothèse quant à la fin de l’opuscule pourrait bien correspondre à la réalité ; il ne doit en tout cas pas masquer la première acquisition : la très grande proximité du *Compendium* par rapport au *Contra Gentiles* dans sa première partie (*De fide*), qui porte à conclure à une rédaction parallèle des deux textes. C’est aussi la conclusion à laquelle nous sommes parvenus dans notre introduction à la traduction de cet ouvrage[21].

Assez improprement classé parmi les opuscules, cet ouvrage – petit seulement par rapport aux grandes œuvres de Thomas (malgré son état d’inachèvement, il occupe encore 125 pages de l’édition léonine) – est sans

doute trop peu connu. On y découvre pourtant un Thomas inhabituel (certains parlent même d'un style plus bonaventurien que thomasien pour le *De spe*). Il est soucieux de simplicité et de brièveté ; ses courts chapitres occupent rarement plus d'une colonne et souvent la moitié d'une seulement (bien que le chapitre II 9 ne craigne pas de s'étendre sur 12 colonnes). Il prend ainsi très honorablement place dans la série des abréviateurs de la doctrine chrétienne qui n'ont cessé de jalonner les siècles.

La référence à l'*Enchiridion* de saint Augustin s'imposait évidemment et c'est à lui sans doute que Thomas emprunte l'idée de bâtir son ouvrage sur la trilogie des vertus théologales. Comme Augustin encore, il développe ce qui concerne la foi en relation aux articles du Symbole, et ce qui touche à l'espérance en prenant appui sur les demandes du Notre Père ; la partie sur la charité aurait vraisemblablement pris pour cadre le Décalogue. Ce plan lui est d'ailleurs assez naturel puisque le *De articulis fidei* suivait aussi l'ordre du *Credo*, et qu'il retrouve la même distribution avec les trois grandes séries de prédications sur le *Credo*, le *Pater* et les *Decem precepta*. On saisit là sans doute une des orientations spontanées de la théologie pastorale de Thomas.

Il y a ici en plus comme une touche personnelle qu'il ne faut pas omettre de relever, car on peut sans doute l'ajouter au portrait spirituel de Thomas. Il donne à tout jamais ses lettres de noblesse à la tâche de vulgarisateur en situant explicitement son propos de brièveté sous le patronage de la kénose du Verbe divin qui a contracté son immensité aux limites de notre petitesse et mis à notre portée en une brève 'Somme' toute l'ampleur de doctrine des livres de la Bible[22]. C'est le thème familier du *verbum abbreuiatum*, de la « parole brève » déclarée par le Seigneur à l'univers, que Thomas reprend à S. Paul[23]. De fait, continue-t-il, le salut pour l'homme consiste en trois choses : connaître la vérité, or elle est toute rassemblée dans les quelques articles du Symbole ; poursuivre une juste fin *(intentio debiti finis)*, c'est ce que le Seigneur nous apprend par les

demandes du *Pater* ; enfin observer la justice, résumée par l'unique commandement de la charité. Saint Paul signifie cela en enseignant que la perfection en cette vie consiste dans l'observation des « trois qui demeurent » ; saint Augustin le dit à sa façon en assurant que par ces trois vertus Dieu est vraiment honoré[24].

À partir de cet énoncé le plan général est tout tracé ; il ne peut que suivre les trois vertus dans leur ordre traditionnel, « car l'amour ne saurait être droit *(rectus)* si la vraie fin n'a d'abord été fixée à l'espérance, et ceci n'est pas possible sans la connaissance de la vérité[25] ». Thomas peut donc conclure à l'intention de son destinataire : « Tu dois avoir d'abord la foi pour connaître la vérité, ensuite l'espérance pour placer ton désir dans la vraie fin, enfin la charité par laquelle ton amour sera totalement rectifié[26] ».

Quant à l'ordonnance interne de l'exposé sur la foi, l'auteur n'est pas très disert. Deux grandes parties se laissent néanmoins discerner : la première traite de la *divinitas Trinitatis* (chap. 3-184) ; son plan est plutôt systématique : d'abord l'unité d'essence, ensuite la trinité des personnes, enfin les effets de la divinité[27]. La deuxième partie développe ce qui relève de l'humanité du Christ (chap. 185-246) ; son plan est plus proche de l'ordre des articles de foi et de celui de l'histoire du salut : il commence donc par le rappel du premier péché et s'achève par le jugement dernier. Les deux termes extrêmes seront bien aussi ceux de la *Somme*, mais on ne sent pas à la lecture du *Compendium* la différence nettement perceptible que l'on constate dans la *Tertia Pars* entre la christologie spéculative et ce qu'on appelait jadis « la vie de Jésus », mais qu'il vaut mieux nommer « les mystères de la vie du Christ »[28]. Plus bref et plus simple, le *Compendium* apparaît au premier abord mieux unifié, et il en résulte un effet de séduction incontestable[29].

Un théologien très demandé

Si l'on jette maintenant un regard sur le reste des œuvres attribuables à cette période, on en retire aussitôt l'impression d'une intense activité littéraire. Sans pouvoir nous attarder également sur chacune des œuvres de ce temps-là, il faut tenter d'en dire quelques mots et au moins en mentionner les titres. Car s'il s'agit le plus souvent d'œuvres de circonstance, entreprises pour répondre à une demande plus ou moins officielle ou plus ou moins amicale ; elles sont l'écho flatteur du crédit de compétence dont on gratifiait spontanément le maître venu de Paris. On devine aussi à travers cela quelque chose de l'existence concrète et des relations humaines que Thomas pouvait entretenir dans cette petite ville de province.

De emptione et venditione. – Dans la ligne des préoccupations de théologie pastorale évoquées à l'instant, il faut rappeler d'abord l'opuscule *De emptione et venditione ad tempus*, autrement dit sur « l'achat et la vente à crédit », consacré à ce que Thomas appelle l'usure, mais que nous désignerions plus volontiers comme de la spéculation. Datée de 1262, cette courte lettre donne la réponse de Thomas à la question que lui avait posée le lecteur conventuel de Florence, un certain Jacques de Viterbe[30]. Nul doute que ces problèmes posés en grand à Florence, grosse cité de marchands, devaient se retrouver en de nombreux autres endroits de cette industrieuse Italie du Trecento. Outre l'intérêt de la réponse en elle-même, ce petit écrit a pour nous l'avantage de montrer l'insertion de Thomas dans le monde de son temps. La chose se remarque d'autant plus qu'avant de donner sa réponse soigneusement pesée, Thomas a pris le temps d'en conférer avec deux compétences : son confrère, le cardinal Hugues de Saint-Cher, et le chapelain du pape Urbain IV, Marin d'Eboli, archevêque élu de Capoue. Les deux personnages résidant à la curie pontificale d'Urbain IV étaient certainement des familiers de Thomas et on aime savoir qu'il mûrissait sa réflexion par l'échange.

Contra errores Graecorum. – Composé à la demande d'Urbain IV lui-même, le *Contra errores Graecorum* date de la même époque, 1263 ou début de 1264[31]. Assez mal nommé, cet opuscule est un examen plutôt irénique et bienveillant d'un recueil de textes des Pères grecs, probablement compilé par Nicolas de Durazzo, évêque de l'ancienne Crotone depuis 1254, et que les éditeurs de la Léonine ont publié à la suite du texte de Thomas[32]. Peu critique, véhiculant attributions incertaines et textes amplifiés par les gloses personnelles du compilateur, qui a infléchi les textes dans le sens de la théologie latine, ce florilège a cependant intéressé Thomas. Faisant a priori confiance à l'enseignement des Pères grecs en matière de foi, il s'interdit de les contredire et cherche plutôt à dégager le véritable contenu doctrinal d'assertions parfois douteuses. Perspicace, il a remarqué que la mise en œuvre des textes et leur traduction sont défectueuses et c'est pourquoi, dans une première partie, il s'emploie à expliquer les textes équivoques. Il est piquant de constater que, sans le savoir, ce sont le plus souvent les citations inauthentiques qu'il s'efforce d'élucider, autrement dit la théologie particulière du compilateur. La seconde partie est malheureusement compromise par son a priori de confiance ; examinant de plus près quatre questions précises concernant la procession *a Filio*, le primat du pape, la célébration eucharistique avec du pain azyme et le purgatoire, Thomas est évidemment porté à s'appuyer davantage sur les textes les plus proches de la théologie latine, alors qu'il ne s'agit que de gloses étrangères aux Pères.

Ouvrage de circonstance, rapidement composé, l'opuscule de Thomas souffre donc de cette dépendance à peu près exclusive à l'égard du *Libellus* confié à son examen[33]. On n'y cherchera donc pas une confrontation de grande envergure entre les positions respectives des grecs et des latins, mais on y voit apparaître un principe de méthode constant chez lui : pour discuter avec un adversaire donné, il ne faut se servir que des autorités acceptées par

lui[34]. C’est ainsi que les arguments exégétiques des cinq premiers chapitres de la deuxième partie sont empruntés uniquement aux Pères grecs.

Le Prologue de cette œuvre est justement célèbre pour ses considérations méthodologiques. Thomas y énonce d’abord les principes qui doivent inspirer tout bon traducteur : « Tout en gardant le sens des vérités qu’il traduit, il doit adapter son style au génie de la langue dans laquelle il s’exprime. » Par ailleurs, c’est là également que Thomas expose avec une certaine ampleur les règles de l’exposition révérencielle[35] : loin d’être une opération arbitraire qui consisterait à tordre en tous sens le nez de cire des autorités, elle obéit – au moins chez Thomas – à des normes précises qui la font ressembler à une véritable herméneutique[36].

De rationibus fidei. – Par certains côtés, le *De rationibus fidei* relève de la même veine que l’opuscule précédent et Thomas y dispense de précieux conseils de méthode. Adressé à un « chantre d’Antioche » que rien ne permet d’identifier, ce petit ouvrage répond à diverses questions posées à son correspondant par suite de son contact avec des interlocuteurs venus des milieux les plus divers qui se côtoyaient déjà au Proche-Orient[37]. Avec les sarrasins, qui ridiculisent (*irrisores fidei*) les dogmes chrétiens de la Trinité, de l’incarnation, de la rédemption et de l’eucharistie, il y a les grecs et les arméniens, qui ne croient pas au purgatoire, et d’autres nations (*alias nationes*), qui partagent avec les sarrasins une conception de la prescience divine qui ne laisse aucune place au libre arbitre et au mérite.

À son destinataire qui demande des arguments rationnels (*rationes philosophicas et morales*), Thomas concède qu’il serait vain d’argumenter avec des autorités contre ceux qui n’admettent pas ces autorités (I, lignes 55 ss.), mais il le met aussi en garde contre la tentation de vouloir prouver la foi par des *rationes necessariae*. Dans la discussion avec les infidèles, l’argumentateur chrétien ne peut avoir d’autre but que de défendre la foi et de montrer par la raison qu’elle n’est pas fausse[38]. Par contre avec les grecs

et les arméniens Thomas va mettre en œuvre les autorités de la sainte Écriture (chap. 9). Cet opuscule évoque aussi le *Contra Gentiles* ; Thomas qui vient d'achever sa grande œuvre y renvoie explicitement à trois reprises et s'en sert abondamment ; c'est cela même qui invite à fixer cet écrit peu après 1265[39].

Expositio super primam et secundam Decretalem. – On est un peu moins sûr de la date de l'*Expositio super primam et secundam Decretalem*, mais le fait qu'elle soit dédiée à Giffredus d'Anagni, archidiacre de Todi dès 1260, invite à la situer durant la période d'Orvieto[40]. La première Décrétale, on le sait, est tout simplement la « profession de foi, solennelle, précise et complète », connue aussi sous le nom de symbole *Firmiter*, promulguée par le quatrième concile du Latran (1215). Sans trop se soucier de sa conjoncture historique, Thomas en fait un riche commentaire doctrinal. La seconde Décrétale, *Damnamus*, est un texte de ce même concile, qui rappelle, réfute et condamne le livret dans lequel Joachim de Flore attaquait la doctrine trinitaire de Pierre Lombard. Le texte conciliaire, déjà très élaboré, ne laissait que peu de place au travail du commentateur, qui se contente d'en faire une simple paraphrase.

De articulis fidei et ecclesiae sacramentis. – Cet opuscule a été composé à la demande de Léonard, archevêque de Palerme de 1261 à 1270 ; ces dates sont donc aussi celles entre lesquelles il faut situer sa rédaction. L'accord des érudits ne va guère plus loin : Mandonnet proposait 1261-1262 et Weisheipl 1261-1265 ; G. Lafont – qui relève dans l'opuscule une connaissance exacte du pélagianisme comme dans le *Contra Gentiles* III 149 – pense à 1262 (ce qui ne s'accorde guère avec les dernières précisions de Gauthier qui propose, quant à lui, le temps du séjour à Rome : entre septembre 1265 et septembre 1268) ; alors que Mongillo, qui perçoit dans le Prologue une allusion au projet d'écrire la *Somme*, souhaite le situer

entre 1266 et 1268 ; plus réservé, H.-F. Dondaine voyait dans la datation de cet opuscule « une entreprise sans espoir[41] ».

Quoiqu’il en soit de la date exacte, l’archevêque de Palerme, qui a peut-être rencontré Thomas à la curie pontificale, lui a demandé un abrégé doctrinal sur les articles de foi et les sacrements accompagné des questions qu’on peut soulever à leur propos. Thomas fait remarquer que cette matière beaucoup trop vaste englobe en fait celle de toute la théologie ; il propose donc plus modestement de développer son exposé en suivant les articles du Credo et les sacrements. Fidèle pourtant à la demande de son correspondant, il divise sa matière en deux grandes sections, et la brève explication qu’il donne de chaque article est suivie des principales erreurs qui l’ont mis en question. Toutefois, l’unité de l’ouvrage souffre de cette origine occasionnelle et les deux parties sont plutôt juxtaposées que vraiment coordonnées. Ce petit texte a eu cependant une diffusion considérable, notamment en Allemagne au XVe siècle, et sa deuxième partie « a fourni le fonds – et souvent la lettre – de la partie concernant les sacrements dans le “Décret aux Arméniens” du concile de Florence[42] ».

L’Office du Corpus Christi

C’est encore à cette période d’Orvieto, décidément bien féconde, qu’il faut situer la composition de l’Office du Saint-Sacrement. Jadis contestée par les Bollandistes en raison de son attestation tardive, l’authenticité thomasienne de cette œuvre faisait encore problème naguère à des auteurs tels que C. Lambot ou L. M. J. Delaissé. Il est vrai qu’il faut attendre Ptolémée pour en entendre parler[43], suivi peu après par Guillaume de Tocco[44], mais après les travaux de Pierre-Marie Gy, l’attribution à saint Thomas ne peut plus guère être raisonnablement mise en doute[45].

On le sait, l’Office romain du Corpus Christi a été précédé par un office liégeois (*Animarum cibus*), puisque c’est sous l’impulsion de sainte

Julienne du Mont-Cornillon que cette fête a commencé à être célébrée vers 1240. Mais il existe également deux états de l'Office romain, identiques pour certaines parties. Le manuscrit sur lequel Gy a préparé l'édition critique du texte pour la Commission léonine (*Paris B.N.F. lat. 1143*) a la particularité de provenir de la bibliothèque de Boniface VIII et, d'après les indications qu'il contient, il semble bien être le livret originel de la fête.

En comparant son texte avec ceux précédemment édités par Dom Lambot, Gy se rallie à l'opinion de ce dernier selon lequel cet Office, désigné sous le nom de *Sapientia*, a connu une rédaction provisoire qui a servi à une première célébration de la fête en 1264, et qui contient déjà certains éléments du second Office, *Sacerdos in aeternum*. Ce dernier, accompagné de la messe *Cibavit*, est celui qui est passé à la postérité (bien que ni la messe ni l'office ne correspondent tout à fait à la vulgate transmise par bréviaires et missels actuels), et il a été promulgué le 11 août 1264 par le pape Urbain IV avec la bulle *Transiturus* qui instituait cette fête pour l'Église universelle.

Outre les données externes, dans lesquelles nous n'avons pas à entrer ici, une série d'arguments internes permettent à P.-M. Gy d'étayer l'attribution à S. Thomas comme une conclusion très probable. Puisque la chose semblait douteuse, il sera utile de les rappeler avec quelque ampleur. Le premier argument est pris de l'omission dans *Sacerdos* de Matthieu 28,20 : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin des temps ». Les contemporains de Thomas y voyaient couramment une promesse de la présence du Christ dans l'Eucharistie, et la bulle *Transiturus* elle-même fait cette application. Thomas par contre n'utilise jamais ce texte dans ce sens ; il y a donc de fortes chances pour que son absence dans l'Office résulte d'un vouloir délibéré.

On remarque également dans cet office l'absence de la notion de *praesentia corporalis*. Alors qu'elle était bien présente dans le premier office liégeois de la Fête-Dieu (*Animarum cibus*), chez les contemporains

comme Bonaventure et Pierre de Tarentaise, ainsi que dans la bulle *Transiturus*, elle est soigneusement évitée dans la lecture de Matines (la *Legenda « Immensa divinae largitatis beneficia »*, pourtant écrite après la bulle), qui n'y fait allusion que par manière de glose et parle plutôt du « mode ineffable de la présence divine dans le sacrement visible ». Cette expression correspond bien à l'usage de Thomas qui, en une première étape de sa pensée, préfère éviter de parler d'une présence corporelle du Christ dans le sacrement, car elle lui paraît liée à une localisation, or la présence *in loco* ne convient qu'aux accidents. Ce n'est que dans la *Tertia Pars* qu'il acceptera de parler de présence corporelle, mais en un sens tout différent[46].

La deuxième lecture de matines fournit un argument encore plus clair si l'on se souvient du débat théologique contemporain : « Accidentia enim sine subiecto in eodem existunt, ut fides locum habeat dum visibile invisibiliter sumitur, aliena specie occultatum, et *sensus a deceptione immunes reddantur, qui de accidentibus iudicant sibi notis*. » Le passage entier apparaît certes quelque peu incongru dans une célébration liturgique, mais il est en fait l'équivalent d'une signature. Les mots soulignés, qui mettent en valeur le jugement des sens à propos des accidents eucharistiques, expriment une prise de position qui revient à cinq reprises dans le contexte de cette *Legenda*. Sans qu'il y ait là un point de vue qui lui soit exclusivement propre, sa perspective aristotélicienne rigoureuse fait que Thomas était probablement le seul de ses contemporains à penser à l'utiliser dans pareil contexte, car il était le seul à lui accorder une telle importance[47].

L'Adoro Te

Si l'office du Saint-Sacrement proprement dit ne pose donc plus de problèmes d'authenticité, il n'en allait pas de même de l'*Adoro Te*. Dans une étude qui est demeurée un point de référence, Dom André Wilmart

avait exposé jadis les problèmes particuliers que pose la tradition du texte[48] ; sans conclure formellement, il inclinait fortement à écarter cette pièce de l'héritage littéraire de saint Thomas. On sait aussi par ailleurs que l'erreur des sens au sujet des accidents eucharistiques dont parle l'hymne est suspecte depuis longtemps aux yeux des thomistes[49]. Elle apparaît dans toute son incongruité dans le contexte que nous venons de rappeler et P.-M. Gy l'a souligné avec force : « Ni l'émotion poétique ni la dévotion n'ont pu faire que S. Thomas écrive : "*Visus, gustus, tactus/ in te fallitur/. Sed solus auditus/ tute creditur*"[50] ».

Du point de vue de la critique externe, l'argument tiré du silence relatif des manuscrits n'avait pas convaincu tous les chercheurs[51], car il faut le constater les manuscrits n'attribuent ce texte à aucun auteur autre que Thomas. Cependant un élément nouveau est à verser ici au dossier puisqu'on trouve maintenant cette hymne au complet dans la quatrième version de Tocco[52]. Si cette quatrième version est valable, comme le pense l'éditrice, il s'agit du plus ancien témoin direct de l'*Adoro Te* et cela suffit à ruiner l'argumentation de Wilmart. Celui-ci soulignait d'ailleurs très honnêtement qu'on pouvait remonter par conjecture à un manuscrit du début du XIVe s. qui faisait prononcer cette prière par *frère* Thomas *sur son lit de mort*[53] *;* mais Wilmart voyait une objection insurmontable à cette précision dans le fait que Tocco ne disait rien de cette prière ultime[54]. Or c'est très exactement cette attestation de Tocco que nous trouvons dans sa quatrième version.

Toujours de ce point de vue de la critique externe, on a découvert une autre attestation de l'*Adoro Te*, indirecte mais claire, chez Jacopone da Todi (mort la veille de Noël 1306). Dans un de ses poèmes qu'on peut dater entre 1280 et 1294, on trouve les lignes suivantes où nous soulignons les mots significatifs : « Li quattro sensi dicono/ Questo si è vero pane/ *Solo audito* resistelo/ Ciascun de lor fuor remane/ So' cueste visibil *forme*/ Cristo occultato ce stane/ Cusí a l'alma se dáne/ En questa misteriata/[55] » (Les

quatre sens assurent/ « Ceci n'est que du pain »/ Seule l'ouïe saisit/ ce qui échappe aux autres/ Sous ces formes visibles/se tient caché le Christ/ qui se donne ainsi à l'âme/dans ces mystères)[56]. Le *solo audito* de ce texte est une allusion évidente au *solus auditus* du poème eucharistique latin et, pour pouvoir être comprise, elle suppose que celui-ci est déjà répandu.

Ce poème de Jacopone contient un autre détail tout aussi révélateur, le mot *forme* [formes]. Un des résultats les plus intéressants du travail de Wilmart avait été de rétablir le texte original des deux premiers vers de l'*Adoro Te*, qu'il faut lire ainsi : « Adoro devote, latens *veritas*/ Te qui sub his *formis* vere latitas ». Or *formis* est aussi le texte de la quatrième version de Tocco (au lieu de *figuris* du texte courant), et c'est évidemment cela que traduit le *forme* de Jacopone. Moins de vingt ans après la mort de Thomas, le texte de l'*Adoro Te* se trouve donc attesté, de manière inattendue après les recherches de Wilmart, mais tout à fait crédible. Si l'on peut douter qu'il l'ait composé sur son lit de mort (Gauthier va ici trop loin), il n'est plus déraisonnable de le lui attribuer.

Quant aux problèmes de critique interne – les doutes soulevés par l'erreur des sens –, on peut se demander si l'objection est aussi forte qu'on le croit de prime abord. Il est vrai que, selon la doctrine commune à l'époque de Thomas, le sens ne se trompe pas quant à son objet propre : « sensus […] propriorum *semper verus est*[57] » ; mais peut-on raisonnablement s'attendre à retrouver dans une prière – qui est une poésie de surcroît – toute la rigueur d'un traité de théologie ?… Même dans un tel traité, on constate que Thomas n'hésite pas à dire que l'eucharistie provoque la foi à son maximum de mérite car elle conduit le croyant à donner son adhésion « non seulement au-delà de la raison, mais encore *contre le sens*[58] ». À l'exception du « semble-t-il » (*ut videtur*), qui atténue l'expression dans le texte des *Sentences*, nous sommes ici très proches de l'*Adoro Te*[59].

Un autre argument de critique interne mérite au moins d'être mentionné. Comme on s'en souvient, la sixième strophe de l'*Adoro Te* célèbre le précieux sang du Christ dont « une seule goutte suffirait à sauver le monde entier[60] ». Or c'est une expression que Thomas utilise ailleurs à deux reprises en l'attribuant à S. Bernard : *una gutta sanguinis Christi fuit sufficiens pretium nostre redemptionis*[61]. Bien que ce soit chaque fois sous une forme concessive (puisque la passion du Christ est bien plus expressive de l'amour de Dieu), Thomas n'hésite pas à dire qu'en raison de la dignité de la personne du Christ une seule goutte de son sang aurait suffi au salut du monde entier. Il y a donc là un parallèle doctrinal qui, joint aux autres arguments de critique externe et interne, ne nous interdit pas seulement d'être trop négatif quant à l'appréciation de l'authenticité thomasienne de l'*Adoro Te*, mais nous invite au contraire à pencher en sa faveur[62].

Le banquet eschatologique

Pour en revenir à l'Office du Saint-Sacrement, il semble bien que ce fut pour Thomas un moment décisif de son évolution spirituelle[63]. Il a centré la célébration sur le mystère du Christ, Dieu et homme parfait, tout entier contenu dans le sacrement, à tel point qu'il ne dit pas : recevoir le corps ou le sang du Christ, mais bien : recevoir le Christ (*Christus sumitur* et même : *Deus sumitur*). La notion de présence commence elle aussi à s'affiner et on devine déjà ce qui deviendra la formulation définitive de la *Somme* : le Christ ne se rend pas présent à nous (conception 'localisante' que Thomas continue d'écarter), c'est nous qu'il rend présents à lui :

> Ce qui est tout à fait propre à l'amitié c'est de vivre avec ses amis (*convivere amicis*) […], et c'est pourquoi le Christ nous a promis sa présence corporelle en récompense […]. Mais en attendant il n'a pas voulu nous priver de cette présence

> corporelle durant notre pèlerinage, mais par la vérité de son corps et de son sang il nous joint à lui dans ce sacrement (*nos sibi coniungit in hoc sacramento*) […]. Aussi ce sacrement est-il le signe du plus grand amour et le réconfort de notre espérance en raison de cette si intime union au Christ[64].

Cette évocation de l'espérance en lien à l'eucharistie n'arrive pas par hasard : pleine du mémorial de la Passion, la célébration est tout aussi tournée vers l'accomplissement eschatologique puisque elle est le gage, le *pignus*, de la gloire future[65]. Selon Gy, qui nous paraît bien convaincant, ce déplacement de la théologie eucharistique de Thomas vers l'eschatologie dont l'Office du *Corpus Christi* porte plusieurs indices, et dont « on ne trouverait guère l'équivalent chez les théologiens contemporains », est tout à fait dans la ligne de sa « personnalité théologique et spirituelle », si profondément marquée par une « tension vers la vision de Dieu »[66].

C'est à ce moment également qu'on peut constater une prise en compte nouvelle de l'élément affectif dans la communion eucharistique. Alors que ce n'est guère souligné dans les *Sentences*, les mots *suavitas* ou *dulcedo* reviennent dans les leçons de l'office *Sacerdos*, et dans la *Somme* Thomas soulignera que si les péchés véniels ou la distraction n'empêchent pas une réception fructueuse de l'eucharistie, celui qui communie dans cet état se prive pourtant de la douceur d'une certaine réfection spirituelle[67]. Replacés sur cet arrière-fond, les récits des biographes concernant la dévotion eucharistique de Thomas n'apparaissent plus dénués de toute crédibilité ; sans aller jusqu'à garantir la littéralité des propos rapportés, ils reçoivent de cette théologie un cachet de vraisemblance qui n'a plus rien de surprenant[68].

La Catena aurea

Dans l’intense production littéraire de cette période, il faut faire une place à part au commentaire des quatre évangiles par une suite de citations de Pères de l’Église[69]. Connu sous le nom de *Catena aurea*, cet ouvrage fut entrepris par Thomas à la requête d’Urbain IV à la fin de 1262 ou au début de 1263. La rapidité du travail a quelque chose de surprenant puisque le volume sur Matthieu put être offert au pape avant sa mort, le 2 octobre 1264. On suppose que Thomas avait déjà commencé à rassembler des textes avant même que le pape ne le lui demande, mais son travail a aussi été grandement facilité par le fait qu’il a pu utiliser des florilèges et qu’il a été aidé par une équipe de secrétaires. Ils n’avaient pas besoin d’être hautement qualifiés pour regrouper les textes selon les versets évangéliques, Thomas se chargeant de l’ultime mise en forme. Selon toute vraisemblance, il travailla simultanément aux trois autres évangiles, travail aussi rondement mené, puisqu’il fut terminé à Rome entre 1265 et 1268, avant le retour à Paris. L’auteur dédicaça le reste de son œuvre au cardinal Annibald de Annibaldis, son ancien élève et son successeur provisoire à Saint-Jacques, à qui l’unissaient de vrais liens d’amitié[70].

Si le propos de la *Catena* est semblable à celui de la Glose issue de Laon au siècle précédent[71], cette compilation de citations patristiques en diffère cependant en ce sens qu’elle est agencée en une *expositio continua*, verset par verset, de la totalité des quatre évangiles, de façon à en permettre la lecture suivie, comme si elle émanait d’un seul auteur (*quasi unius doctoris videatur esse littera*). Pour faire son Commentaire sur Matthieu, Thomas s’est servi surtout de ce qu’il avait déjà sous la main, les auteurs latins et saint Jean Chrysostome, mais le tableau des hérésies que l’on trouve dès la première leçon cite également Athanase et Cyrille d’Alexandrie, dont il a eu connaissance grâce à la *Collectio Casinensis*.

Par contre, dans sa lettre-dédicace avant Marc, il souligne qu’il a fait également traduire ce qui n’était pas encore disponible en latin[72]. C’est là effectivement la grande nouveauté de l’œuvre et il faudra y revenir, mais il

faut noter aussi son souci d'introduire chaque citation par le nom de son auteur ; quand il l'ignore, il dit simplement *Glossa* ou *Grecus*. La chose vaut d'être remarquée car peu d'auteurs avant lui, à l'exception de Bède le Vénérable et de Raban Maur, avaient eu le souci d'identifier exactement leurs citations[73].

Il faut aussi souligner que Thomas était tout à fait au clair sur ses présupposés méthodologiques. En introduisant à la façon dont il fallait se servir de son ouvrage, il explique de quelle manière il a procédé et déclare sans détour qu'il a opéré de larges coupures pour éviter la prolixité et interverti certains passages pour les besoins de la continuité ; il a aussi précisé le sens de certains textes (*sensum posui*) et parfois même omis quelques mots (*verba dimisi*)[74]. La chose s'est présentée en particulier avec l'homiliaire de Chrysostome à cause de sa *translatio vitiosa*, mais le procédé est plus net encore quand il utilise un apocryphe de Chrysostome, l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, dont il corrige avec soin deux passages arianisants.

Pourtant, contrairement à ce que l'on pourrait craindre, la fidélité de ce travail à l'original ne s'en est pas trouvée substantiellement altérée. Si l'on en juge d'après l'anonyme de l'*Opus imperfectum* (l'auteur le plus souvent cité dans la *Catena* : 444 fois), l'étude menée par J. Van Banning lui a permis de se rendre compte que toutes les citations sont littérales : Thomas abrège, mais n'altère pas les mots ; il ne le fait que deux fois pour les deux passages arianisants déjà mentionnés[75]. On voit d'ailleurs que son sens critique lui fait soigneusement distinguer entre les homélies authentiques de Chrysostome qu'il lit dans la traduction de Burgundio de Pise et qu'il désigne comme *Homiliarium*, et l'*Opus imperfectum*, qu'il appelle *Commentarium*.

Si l'on délaisse un instant la *Catena* pour vérifier de quelle manière Thomas utilisait les textes patristiques dans ses œuvres systématiques, on peut remarquer qu'il conserve sa liberté d'esprit même à l'égard des auteurs

les plus assidûment suivis ; c'est ainsi que s'il est plus strict que Chrysostome pour la morale matrimoniale, il l'est moins en ce qui concerne les richesses[76]. Ces quelques indications, qu'il faudrait multiplier systématiquement, ont au moins l'intérêt de montrer que Thomas n'accueillait pas les *auctoritates Patrum* sans exercer une critique attentive que le terme d'*expositio reverentialis* a parfois dissimulée. Il avait au contraire « une connaissance expérimentée et très au point de la méthode herméneutique[77] ».

Simple compilation au premier abord, cette œuvre est donc en réalité d'une importance considérable. Tout d'abord, pour la quantité et la qualité du matériel rassemblé, puisque Thomas y fait preuve d'une connaissance exceptionnelle pour son époque de la patristique grecque ; c'est ainsi que, selon certains auteurs, il citerait 57 auteurs grecs contre 22 latins, dont certains comme Théophylacte de Bulgarie († 1125) étaient inconnus en Occident avant leur utilisation dans la *Catena*[78].

L'importance de l'ouvrage se mesure encore au parti que Thomas lui-même et d'autres après lui en ont tiré. Les derniers chapitres de son Commentaire sur S. Jean seront une réécriture de la *Catena*[79] et on repère aisément l'influence de cette œuvre dans sa prédication[80]. Il en va de même pour sa théologie et on a relevé que la documentation patristique dans le domaine de la christologie a sextuplé en passant des *Sentences* à la *Somme*[81].

Savoir cela c'est mieux comprendre que Weisheipl, à la suite d'Eschmann, ait pu parler de la *Catena* comme d'un *turning point* non seulement dans le développement de la pensée de Thomas, mais comme ayant aussi une grande importance dans celui de la théologie catholique, car elle a connu une grande diffusion : sans compter les fragments, on a pu dénombrer 73 manuscrits complets pour S. Marc, 82 pour S. Luc, 88 pour S. Jean, 89 pour S. Matthieu, et les éditions postérieures à l'invention de l'imprimerie sont elles aussi en nombre élevé[82]. Comme l'a jadis fait

remarquer C. Spicq, par sa richesse même ce répertoire constituait « une mine pour les exégètes, les théologiens et les prédicateurs », mais pour notre connaissance de Thomas il est plus intéressant encore de souligner que celui que l'on regarde volontiers comme l'archétype du métaphysicien et du théologien spéculatif, « tient [aussi] une place de premier ordre dans l'histoire de la théologie positive et patristique[83] ».

À leur manière, les anciens biographes témoignent eux aussi de cette attitude à l'égard des sources patristiques comme d'un trait majeur du caractère intellectuel de Thomas. C'est le sens le plus clair de la fameuse anecdote selon laquelle Thomas aurait préféré de beaucoup la possession du Commentaire de Chrysostome sur Matthieu à celle de la ville de Paris[84]. La même curiosité intellectuelle transparaît quand Tocco assure que Thomas « allait d'un monastère à l'autre, y lisait les œuvres des différents Pères, et retenait par cœur une grande partie des commentaires qu'il transcrivait plus tard[85] ». On a volontiers identifié jadis l'abbaye du Mont-Cassin comme étant l'un de ces lieux où Thomas a pu ainsi se documenter. Elle détenait en effet un manuscrit du XIIe s. des Actes des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, mais il ne s'ensuit pas que tous les Actes des Conciles que Thomas a pu citer proviennent de la *Collectio Casinensis*, comme on le pensait encore naguère[86]. Les florilèges des auteurs patristiques grecs ont largement été utilisés, nous venons de le dire, pour la confection de la *Catena*. Point n'était besoin pour cela d'imaginer un accès privilégié de Thomas aux archives de la Curie papale, à Orvieto[87]. Plus que les lieux, c'est l'intérêt même de Thomas pour cette littérature conciliaire ou patristique qui constitue le trait saillant de cette époque, ainsi que l'attention particulière que Thomas porte aux textes. Fait notable, il appartient avec Albert – son maître, de qui il tient sans doute cette habitude – à cette catégorie d'auteurs rares qui ne se contentent pas de florilèges et pratiquent le recours direct aux sources[88].

Le séjour d'Orvieto fut encore pour Thomas une période riche de contacts humains. S'il fut incontestablement un amant de la solitude et de l'étude, nous savons aussi qu'il eut des amis parmi ses confrères et que la proximité de la cour papale entraîna bien des rencontres. On le devine déjà à la simple liste des travaux de circonstance que nous avons énumérés plus haut, et les historiens se sont attachés à inventorier les noms des personnes qui sont entrées ou ont pu entrer en relation avec lui[89].

*

Si l'on jette un coup d'œil rétrospectif sur cette période de la vie de frère Thomas d'Aquin, on ne peut manquer d'être impressionné par la rapidité avec laquelle il a travaillé. En cinq ans (depuis qu'il a quitté Paris), il a composé la *Somme contre les Gentils*, le *Commentaire du Livre de Job*, le *Compendium theologiae*, une bonne partie de la *Catena aurea* et toute une série d'opuscules. Les quatre grands ouvrages n'ont guère besoin d'être loués, bien qu'un seul d'entre eux aurait suffi à occuper le temps de plus d'un auteur. Les petits écrits se ressentent sans doute un peu de cette hâte, mais ils ont le mérite de montrer un théologien à l'œuvre dans le monde de son temps, attentif aux problèmes qu'on lui pose, essayant d'y répondre de son mieux. La solitude de son couvent n'avait rien de l'isolement d'une tour d'ivoire.

---

1. Cf. MOPH 20, p. 25-35 ; WN, p. 117-118.

2. *Ystoria* 25, p. 147 ; *Histoire*, p. 70 (Tocco 25, p. 98).

3. *Documenta* 30, p. 582.

4. P. MANDONNET, « Thomas d'Aquin lecteur à la curie romaine. Chronologie du séjour (1259-1268) », *Xenia thomistica* III, p. 9-40.

5. Études de R. CREYTENS, « Le Studium Romanae Curiae et le Maître du Sacré Palais », AFP 12 (1942) 5-83, et de R. LOENERTZ, « Saint Dominique écrivain, maître en théologie, professeur à Rome et Maître du Sacré Palais d'après quelques auteurs du XIV[e] et XV[e] siècle », *ibid*., p. 84-97, reprises avec quelques aménagements par Weisheipl, p. 149-163.

6. Les études de Creytens et Loenertz ont été confirmées et complétées par E. PANELLA, « Il ‘lector romanae curiae’ nelle cronache conventuali domenicane del XIII-XIV secolo », « Civicima 5 » (1992) 130-139, qui établit que l’enseignant au *studium* annexé à la curie pontificale porte le titre distinct de *lector sacri palatii* ou *in sacro palatio* (à partir de la papauté d’Avignon) et qu’aucun dominicain depuis Albert le Grand jusqu’à cette époque n’a occupé ce poste.

7. « Notes on the Education of the *Fratres communes* in the Dominican Order in the Thirteenth Century », *Xenia… Käppeli*, p. 249-267 (repris dans *Pastoral Care*, Étude VI) ; (Oliva, « La *Somme de théologie…* », p. 235, n. 43, s’abstient d’utiliser l’expression « fratres communes » qui semble être d’apparition postérieure et ne pas correspondre à la réalité conventuelle). En complément de cet article de Boyle, il faut savoir que toutes ses études sur saint Thomas ont été rassemblées dans un des volumes consacrés à sa mémoire : L. E. BOYLE, *Facing History : A Different Thomas Aquinas*, with an Introduction by J.-P. TORRELL, « Textes et études du Moyen Âge 13 », Louvain-La-Neuve, 2000. Signalons aussi que ses travaux sur la formation des frères prêcheurs sont brillamment continués par ses disciples parmi lesquels il faut donner une place de choix à M. M. MULCHAHEY, *“First the Bow is Bent in Study…”. Dominican Education before 1350*, « Studies and Texts 132 », Toronto, P.I.M.S., 1998 ; sous ce titre un peu énigmatique (citation d’Hugues de Saint-Cher : « On commence par tendre l’arc de l’étude, ensuite on lance la flèche de la prédication »), l’auteure a rédigé une véritable somme qui rassemble l’essentiel de tout ce qui est actuellement connu sur le sujet, mais extrapole parfois au-delà de ce que lui permettent les sources. L’ouvrage a été présenté par S.-Th. Bonino (RT 100, 2000, p. 663-666), mais on tiendra compte surtout des critiques précises de L. J. Bataillon (RSPT 84, 2000, p. 357-359).

8. Cf. J.-M. AUBERT, *Le droit romain dans l’œuvre de saint Thomas*, Paris, 1955, p. 32, n. 6 : « S. Raymond est la source canonique principale de S. Thomas en matière matrimoniale » ; l’auteur a compté jusqu’à 50 dépendances de Thomas par rapport à Raymond dans le seul Quatrième Livre des *Sentences*, cf. aussi p. 19-23 et son index.

9. Cf. Boyle, *The Setting*, p. 7, qui a pu relever plusieurs emprunts littéraux in ST IIa IIae q.100 a.1 ad 5 ; a.2 ad 6 ; a.6 ad 5. Thomas était présent au chapitre général de Valenciennes (1259) et au chapitre provincial de Lucques (1267) qui recommandent l’ouvrage de Raymond (cf. MOPH 3, 1898, p. 99 et 20, 1941, p. 33).

10. R.-A. GAUTHIER, *Introduction* (1993), p. 174, cite un passage du *Quodlibet* XI q.8 a.2 ad 1 et 2, où Thomas prend une position contraire à celle des canonistes (parmi lesquels se trouve Raymond) qui soutiennent qu’on ne peut fréquenter un excommunié sans pécher mortellement ; il trouve que cette position accorde trop de poids à la loi positive et préfère quant à lui accorder davantage d’importance à la loi naturelle (position de la nouvelle école de l’Hostiensis) et ne voir là qu’un péché véniel ; cf. aussi *Contra Retrahentes* XI 11, où ses adversaires opposent à Thomas l’autorité de Raymond et d’autres juristes (Torrell, *Perfection*, p. 795 et note 134), et XIII 11, où il réplique qu’il est inconvenant et ridicule pour les théologiens de prendre au sérieux les *glosulas* des juristes (Torrell, *Perfection*, p. 811 et note 154).

11. Cf. Ia q.1 a.8 ad 2.

12. Cf. E. PANELLA, « I Quodlibeti di Remigio dei Girolami », *Memorie Domenicane*, N.S. 14 (1983) 1-149 ; cf. p. 56-59.

13. Ptolémée XXII 24 (ed. A. DONDAINE, p. 151).

14. Léon., t. 26, p. 17*-20* ; suivis par Weisheipl, p. 368.

15. Cf. Léon., t. 26, p. 5 ; cf. S. AUSÍN, « La providencia divina en el libro de Job. Estudio sobre la ‘Expositio in Job’ de Santo Tomás de Aquino », *Scripta Theologica* 8 (1976) 477-550.

16. Léon., t. 26, p. 28*, avec un renvoi au Prologue du livre (lignes 58-71).

17. *Ibid*., p. 29*, avec renvoi au chap. 39, lignes 370-379.

18. Cf. M. F. MANZANEDO, « La antropologia filosófica nel commentario tomista al libro de Job », *Angelicum* 62 (1985) 419-471 ; ID., « La antropologia teológica en el commentario tomista al libro de Job », *ibid*. 64 (1987) 301-331.

19. Traduction française : *Saint Thomas d’Aquin*, *Job. Un homme pour notre temps*, trad. de J. KREIT, Paris, 1980 ; R. COGGI, « Dolore, Provvidenza, Risurrezione nel libro di Giobbe. Validità di un’intuizione esegetica di S. Tommaso », *Sacra Doctrina* (Bologna) 27 (1982) 215-310 ; D. CHARDONNENS, « L’espérance de la résurrection selon Thomas d’Aquin, commentateur du Livre de Job. “Dans ma chair, je verrai Dieu (Jb 19,26)” », *Ordo sapientiae et amoris*, p. 65-83 ; ID., *L’homme sous le regard de la Providence*. Providence de Dieu et condition humaine selon l’*Exposition littérale sur le Livre de Job* de Thomas d’Aquin, « Bibliothèque Thomiste 50 », Paris, 1997.

20. Cf. ci-dessus chap. 6 ; on trouvera le détail des références aux divers essais mentionnés ci-dessus dans l’introduction de H.-F. Dondaine, Léon., t. 42, p. 8.

21. THOMAS D’AQUIN, *Abrégé de théologie (Compendium theologiae*, trad. Torrell), Paris, 2007, p. 19-32, où l’on trouvera un historique développé de la recherche et les principaux problèmes que pose cet ouvrage. Les deux traductions précédentes du *Compendium* ne sont pas très fiables : la première a été faite au XIXe siècle sur le texte de l’édition Vivès, par l’abbé VÉDRINE, « Vrin-Reprise », Paris, 1984 ; la deuxième est due à J. KREIT, *Thomas d’Aquin. Bref résumé de la foi chrétienne*, « Docteur Angélique 6 », Paris, 1985 ; elle non plus n’a pas été faite sur le texte critique de l’édition léonine, et il faut signaler que la partie manquante y a été ‘complétée’ par divers textes empruntés à S. Thomas, mais d’origines et d’époques diverses.

22. Chap. 1, début : « Eterni Patris Verbum sua immensitate universa comprehendens […] *breve fieri voluit nostra brevitate assumpta* […] propter occupatos *sub brevi summa* humane salutis doctrinam conclusit. »

23. Cf. Romains 9,28 (Vulg.) ; on rencontre la même citation dès le début des homélies sur les Dix commandements : « Manifestement, tous ne peuvent passer leur temps en de laborieuses études. Aussi le Christ nous a donné une loi que sa brièveté rend accessible à tous et qu’ainsi nul n’a le droit d’ignorer : telle est la loi de l’amour divin, cette “parole brève que le Seigneur déclare à l’univers” » (*Collationes* II, p. 26) ; cf. Torrell, *La pratique*, p. 235 ; *Recherches thomasiennes*, p. 302-303.

24. Cf. 1 Corinthiens 13,13 ; *Enchiridion*, chap. 3 (BA 9, p. 104).

25. Chap. 1 : « Non enim amor rectus esse potest nisi primo debitus finis spei statuatur, nec hoc esse potest si veritatis cognitio desit. »

26. *Ibid*.

27. Cf. chap. 2, *in fine*.

28. Sur cette distinction et son importance, renvoyons à J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l’œuvre de Jésus selon saint Thomas d’Aquin*, « Jésus et Jésus-Christ 78 et 79 », 2 vol., Paris, 1999 ; t. 1, p. 20-27.

29. On trouvera tous les éléments nécessaires à une fructueuse lecture du *Compendium*, quant à sa structure et aux problèmes posés par l’imbrication des deux types de démarches, ainsi que l’éclairage de sa doctrine dans les annotations à notre traduction. On peut aussi utiliser : P. GLORIEUX, « La Christologie du *Compendium theologiae* », *Sciences ecclésiastiques*, 13 (1961) 7-34 ; G. LAFONT, *Structures et méthode*, p. 124-131 ; ID., « Simbolo degli Apostoli e metodo teologico » (ci-dessous, note 41).

30. Inconnu par ailleurs, le personnage ne doit pas être confondu avec son homonyme des Ermites de saint Augustin de la fin du siècle et du début du XIVe s., auteur du *De Regimine christiano*. L’opuscule de Thomas est daté d’environ 1262 par H.-F. Dondaine, à qui nous empruntons également les détails suivants, cf. Léon., t. 42, p. 380-394.

31. L’édition critique en a été faite par H.-F. DONDAINE, dans Léon., t. 40, p. À 69-105 ; pour la date, cf. p. À 19 ; cf. Weisheipl, p. 168-171 ; l’édition procurée jadis par P. GLORIEUX, *S. Thomas d’Aquin. Contra errores Graecorum*, Paris, 1957, est évidemment déclassée par l’édition léonine, bien qu’elle contienne aussi le *Libellus* et divers compléments. La traduction française de l’abbé BANDEL (publiée par Vivès en 1856, qu’on trouve aujourd’hui dans *Opuscules de Saint Thomas d’Aquin* [Vrin-Reprise], t. 2, Paris, 1984, p. 1-76), a été « vérifiée… corrigée » et publiée sur l’Internet, avec le texte latin de Busa, en 2005, par Ch. DUYCK site Docteurangelique.free.fr.

32. Léon., t. 40, p. À 109-151 : *Liber de fide Trinitatis ex diversis auctoritatibus sanctorum grecorum confectus contra grecos* ; cf. à son propos, M. HUBERT, « Note sur le vocabulaire gréco-latin d’un *Libellus*, ‘*Liber de fide Trinitatis*’, édité par le Père Hyacinthe Dondaine », ALMA 37 (1970) 199-224.

33. À part de rares citations des *Sentences* du Lombard, toute sa documentation provient du *Libellus*.

34. *Quodlibet* IV q.9 a.3 : « Un certain type de dispute est ordonné à écarter tout doute quant à la question de l’existence <d’une vérité donnée> (*an ita sit*), et donc, dans une discussion théologique de ce type, il faut se servir surtout des autorités admises par ceux avec qui on discute. Si c’est avec des juifs, on avancera des autorités de l’Ancien Testament ; si c’est avec des manichéens, qui rejettent l’Ancien Testament, on utilisera seulement des autorités du Nouveau Testament ; si c’est avec des schismatiques, qui admettent l’Ancien et le Nouveau Testaments, mais qui rejettent la doctrine de nos *sancti* (les Pères latins), on discutera avec eux à l’aide des deux Testaments et de ceux des Pères qu’ils reçoivent. Si l’adversaire n’admet aucune de ces autorités, alors on aura recours uniquement aux arguments rationnels. »

35. *Expositio reverentialis* ou *exponere reverenter* désigne une méthode d’interprétation des textes – commune au Moyen Âge à toutes les disciplines – qui, sans toucher à la lettre de l’*auctoritas*, aboutit parfois à la vider de son sens premier, mais permet aussi souvent de retrouver l’intention de l’auteur au-delà de l’immédiateté de la lettre ; outre les études citées à la note suivante, voir Chenu, *Introduction*, p. 122-125, et nos réflexions finales sur l’exégèse d’Aristote par Thomas, chap. XIII ci-après.

36. Cf. Y. CONGAR, « Valeur et portée œcuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d’Aquin », RSPT 57 (1973) 611-626 ; M. D. JORDAN, « Theological Exegesis and Aquinas’s

Treatise “against the Greeks” », *Church History* 56 (1987) 445-456 ; J.-P. TORRELL, « Autorités théologiques et liberté du théologien. L’exemple de saint Thomas d’Aquin », *Les Échos de Saint-Maurice*, Suisse (VS), N.S. 18 (1988) 7-24 ; ID., « Saint Thomas et l’histoire. État de la question et pistes de recherches », RT 105 (2005) 355-409, p. 400-405. Plus amplement A. LÉVY, *Le créé et l’incréé, Maxime le Confesseur et Thomas d’Aquin*, « Bibliothèque thomiste 59 », Paris, 2006.

37. L’ouvrage est édité dans Léon., t. 40, p. B 57-73, avec une précieuse introduction de H.-F. DONDAINE, p. B 5-8 ; on peut négliger la traduction de l’abbé M. FOURNET, parue en 1857, mais il faut absolument utiliser THOMAS D’AQUIN, *Traités. Les raisons de la foi. Les articles de la foi et les sacrements de l’Église*, Introduction, traduction du latin et annotation par G. EMERY, « Sagesses chrétiennes », Paris, 1999 (la qualité de la traduction et l’ampleur de l’annotation qui font de cet ouvrage un modèle du genre lui confèrent une qualité exceptionnelle). À défaut de ce premier ouvrage on trouvera sur le site Docteurangelique.free.fr, une autre traduction due à R. CAPEL et St. MERCIER, d’après le texte latin de l’édition Busa reproduit en parallèle. Pour une bonne présentation, L. HAGEMANN und R. GLEI, *Thomas von Aquin*, *De rationibus fidei*, Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, « Corpus Islamo-Christianum 2 », Altenberge, 1987, qui reproduit le texte de l’édition léonine, accompagné d’une traduction allemande et d’une introduction largement reprise dans L. B. HAGEMANN, « Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei », MM 19 (1988) 459-483. Trad. anglaise : J. KENNY, « Saint Thomas Aquinas, Reasons for the Faith Against Muslim Objections (and one objection of the Greeks and Armenians) to the Cantor of Antioch », *Islamochristiana* 22 (1996) 31-52 ; J. ELLUL, « Thomas Aquinas and Muslim-Christian Dialogue. An Appraisal of the *De rationibus fidei* », *Angelicum* 80 (2003) 177-200 ; J.-P. TORRELL, « Saint Thomas et les non-chrétiens », RT 106 (2006) 17-49 ; p. 34-42 : « Les sarrasins ».

38. *De rationibus fidei* II 17-22 : « Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat […] ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur. »

39. WN, p. 122-123, et Weisheipl, p. 394, à la suite de Grabmann, veulent placer cet opuscule en 1264, mais la Léonine (t. 40, p. B 7) se contente de le situer de façon relative « après le *Contra Gentiles* probablement déjà publié » ; à l’époque cela voulait dire peut-être pas avant 1268, mais après les derniers travaux de Gauthier on peut hardiment anticiper de 2 ou 3 ans.

40. Texte dans Léon., t. 40, p. E 30-44 ; pour le destinataire et la date, p. E 5-6 ; A. DONDAINE-J. PETERS, « Jacques de Tonengo et Giffredus d’Anagni auditeurs de saint Thomas », AFP 29 (1959) 52-72, cf. p. 66-72 ; quelques notations sur l’écrit lui-même dans Y. M.-J. CONGAR, « Saint Thomas et les archidiacres », RT 57 (1957) 657-671 ; pour un effort de précision quant à la date, M. F. JOHNSON, « A Note on the Dating of St. Thomas Aquinas’s *Expositio super primam et secundam decretalem* », RTAM 59 (1992) 155-165.

41. *Introduction* à l’édition dans Léon., t. 42, p. 211, avec renvois aux divers auteurs ; texte, p. 245-257 ; cf. G. LAFONT, « Simbolo degli Apostoli e metodo teologico : Il *Compendium Theologiae* di San Tommaso », *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 557-568, cf. p. 561 ; D. MONGILLO, « L’opuscolo di Tommaso d’Aquino per l’arcivescovo di Palermo », *O Theologos* 2 (1975) 111-125 ; C. MILITELLO, « De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum », *Ibid.*, p. 127-206

(texte latin, traduction italienne, index des citations et des erreurs dénoncées). Pour la traduction française et le commentaire, G. Emery, cité à la note 37 à propos du *De rationibus fidei*.

42. Léon., t. 42, p. 212 ; les éditeurs de la Léonine ont repéré près de 200 manuscrits du XVe s. (sur un total de 275), dont la majorité sont d'origine germanique.

43. Il vaut la peine de reproduire le texte de Ptolémée (XXII 24, ed. A. Dondaine, p. 151), car il attire l'attention sur la belle unité de cet Office, notamment sur ses lectures de l'Ancien Testament, qui sont effectivement une de ses originalités : « Officium etiam de corpore Christi fecit ex mandato Urbani, quod est secundum quod fecit ad petitionem Urbani. Hoc autem fecit complete et quantum ad lectiones et quantum ad totum officium tam diurnum quam nocturnum quam etiam ad missam et quidquid illa die cantatur ; in qua historia, si attendimus ad verba scribentis, quasi omnes figure Veteris Testamenti in hoc officio videntur contineri, luculento et proprio stylo adaptata ad Eucharistie sacramentum. »

44. *Ystoria* 18, p. 55 (Tocco 17, p. 88).

45. P.-M. GY, « L'Office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. État d'une recherche », RSPT 64 (1980) 491-507 (repris à nouveaux frais dans ID., *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 223-245 ; le titre affirmatif – « L'office du *Corpus Christi*, œuvre de S. Thomas d'Aquin » – et la conclusion de cette reprise – qui omet le « probablement » de la première étude – montrent clairement que l'auteur n'a plus aucun doute) ; cf. « L'Office du *Corpus Christi* et la théologie des accidents eucharistiques », RSPT 66 (1982) 81-86 ; le P. Gy avait eu l'amabilité de nous communiquer en avant-première avant sa mort le texte qu'il avait établi pour l'édition critique (les trois premières leçons en ont été publiées depuis dans la 'reprise' indiquée ci-dessus). Ajoutons que l'argumentation en faveur de l'authenticité a été confirmée par une autre voie par R. ZAWILLA, *The Biblical Sources of the Historiae Corporis Christi Attributed to Thomas Aquinas*, Diss., Toronto, 1985 (non publiée à notre connaissance) ; du même auteur « Saint Thomas d'Aquin et la théologie biblique de l'eucharistie du XIe au XIIIe siècle », communication orale à la Journée thomiste de Saint-Jacques, Paris, 24 novembre 1987.

46. Cf. Gy, *L'office*, p. 506, qui renvoie notamment à *Sentences* IV d.10 a.1 ad 4, et à *Responsio de 36 art*., proposition 33 : « corpus Christi non est in sacramento ut in loco » ; cf. ST IIIa q.75 a.1 que nous citons plus loin.

47. Gy fait remarquer que la formule « *Et si sensus deficit* » du *Pange lingua*, antérieure à celle de la *Legenda*, ne signifie pas que le sens se trompe, mais bien qu'il est impuissant à aller au-delà de son objet propre.

48. A. WILMART, « La tradition littéraire et textuelle de l'*Adoro Te devote* », *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 361-414 (d'abord publiée en RTAM 1, 1929, 21-40, 149-176) : l'*Adoro Te* n'est attesté qu'assez tardivement par la tradition manuscrite ; seuls trois témoins remontent au XIVe siècle (quelque 50 ans après la mort de Thomas), les autres sont tous du XVe siècle.

49. Cf. E. HUGUENY, « L'*Adoro Te* est-il de saint Thomas ? », AFP 4 (1934) 221-225, qui rappelle certains textes rigoureusement contraires : « *In hoc sacramento non est aliqua deceptio neque fictio* » (*Sentences* IV d.11 q.1 a.1 qc.2 ad 1) ; « *In hoc sacramento nulla est deceptio* » (ST IIIa q.75 a.5 ad

2) ; ailleurs, écartant l'idée qu'il n'y aurait là que des apparences comme dans la magie, Thomas souligne : « *veritatis sacramento nulla fictio decet* » (*De rationibus fidei* 8, Léon., t. 40, p. B 68-69).

50. *L'Office* […] *et la théologie*, p. 83 ; preuves à l'appui, l'auteur remarque également que le *velatum* (*Iesu quem* velatum *nunc aspicio*), si fréquent chez les théologiens de l'époque, ne relève guère du vocabulaire de Thomas dans ce contexte.

51. Ainsi M. Grabmann, *Werke*, p. 368-369, avec une série d'auteurs pour qui l'authenticité ne fait pas de doute. On lira dans ce sens favorable l'étude qui nous semble décisive de R. WIELOCKX, « Poetry and Theology in the *Adoro Te deuote* : Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness », dans K. EMERY, Jr., and J. WAWRYKOW, ed., *Christ Among the Medieval Dominicans*, p. 157-174 ; la collation de l'ensemble de la tradition manuscrite (48 témoins, alors que Wilmart n'en connaissait que 30) et l'examen attentif des parallèles internes dans l'œuvre de Thomas amènent l'auteur à conclure sans réserve à l'authenticité. Il publie également une nouvelle édition du texte, dont les deux premières lignes confirment la lecture de Dom Wilmart (latens *veritas*). Le même auteur a aussi publié deux importes études complémentaires : « L'oratio eucaristica di S. Tommaso, testimonianza di contemplazione cristiana », dans L. TOUZE, ed., *La contemplazione cristiana : esperienza et dottrina*, Roma, 2006, 101-126 ; « *Adoro te deuote*. Zur Lösung einer alten Crux », *Annales theologici* 21 (2007) 101-140. – On pourra lire également J.-P. TORRELL, « *Adoro Te*. La plus belle prière de saint Thomas », *La Vie spirituelle*, t. 152, 1998, p. 28-36 (repris dans *Recherches thomasiennes*, p. 367-375), avec le texte établi par R. Wielockx et une nouvelle traduction.

52. *Ystoria* 58, p. 197-198 ; *Histoire*, p. 11-120 ; bien que ce ne soit pas impensable, l'éditrice ne donne ici aucune indication qui laisserait suspecter que les manuscrits aient été interpolés ; il faudrait supposer que l'interpolation s'est produite au niveau de l'intermédiaire dont ils dépendent tous deux (ainsi que deux des manuscrits du XIVe siècle cités par Wilmart, puisqu'ils font allusion aux mêmes circonstances de composition que Tocco). On ne voit guère pourquoi d'ailleurs il faudrait suspecter cette page davantage que les autres remaniements de cette quatrième version.

53. *Frater*, et non *sanctus*, pourrait renvoyer avant 1323 ; mais on ne peut guère insister sur ce point, car *frater* a continué à être employé même après la canonisation.

54. Wilmart, p. 404 et 389-390.

55. Cf. F. J. E. RABY, « The Date and Authorship of the Poem *Adoro Te Deuote* », *Speculum* 20 (1945) 236-238, à qui nous empruntons ce texte et les autres données de ce paragraphe.

56. Je remercie Marta Rossignotti qui a traduit ces vers pour nos lecteurs.

57. ARISTOTE, *De anima* III 3, 427b11-12 ; *ibid*., 428b18-20 ; NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, trad. de Burgundio (ed. VERBEKE-MONCHO, p. 78,3-4) : « *Visus* enim in propriis sensibilibus *non fallitur* : colorem enim et formam novit » ; je dois ces deux références à l'obligeance du P. Gauthier, ainsi que d'autres suggestions que je reprends dans ces pages.

58. *Sentences* IV d.10 q.1 a.1 réponse : « … et maxime meritum fidei in hoc quod creduntur multa in hoc sacramento quae non solum praeter rationem sunt, sed etiam *contra sensum*, ut videtur » ; cf. *Sentences* IV, d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2. A. DONDAINE, BT 5 (1937-1939), p. 111-112, avait déjà mentionné ce texte pour exprimer ses doutes au sujet de la thèse de Wilmart. Pour les familiers d'un aspect difficile de la psychologie thomiste de la connaissance sensible, on peut encore soumettre à l'examen l'argumentation suivante : le texte de l'*Adoro Te* ne dit pas que *tous* les sens se trompent, il

précise bien au contraire que l'*auditus* ne se trompe pas ; cela pourrait peut-être suffire pour sauver la vérité du jugement sensible, car celui-ci relève du *sensus communis*, point où se rencontrent les cinq sens, cf. *Quaestiones De anima* 13 ; ST Ia q.78 a.4.

59. On peut d'ailleurs se demander si « *fallitur* » a bien le sens fort que nous sommes portés à lui donner ; à en croire les dictionnaires (LITTRÉ, remarque étymologique finale sur *faillir* ; F. GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, sur *faillir*, ou *défaillir), fallor* prend aisément le sens atténué de « faillir », « faire défaut », « être impuissant à », et nous aurions alors un cas semblable à celui du *sensus deficit* du *Pange lingua*, dont Gy a rappelé le sens exact. C'est précisément celui qui a été retenu dans la traduction grecque de l'hymne effectuée par André Sclenghias entre 1450 et 1460, cf. J. P. CAVARNOS, « Greek translations of the 'Adoro Te devote' and the 'Ave verum' », *Traditio* 8 (1952) 418-423. Dans une lettre personnelle, Adriano Oliva nous confiait toutefois qu'il n'avait pu trouver aucun exemple de ce sens faible, et Gauthier non plus.

60. « Me immundum munda tuo sanguine/ *Cujus una stilla salvum facere/ Totum mundum* posset ab omni scelere » (*Ystoria* 58, p. 380 ; *Histoire*, p. 120).

61. *Sentences* III d.20 a.3 arg.4 et ad 4 ; cf. ST IIIa q. 46 a.5 ad 3 ; *Quodlibet* II q.1 a.2 [2] sed contra sous une forme plus forte : *minima gutta*. Pour l'attribution à S. Bernard, le P. Gauthier (dans l'édition léonine du *Quodlibet*) renvoie avec prudence à *Super Cantica*, *Sermo* 22, iii 7, d'où l'on pourrait inférer cela ; il signale aussi que Henri de Suse, l'Hostiensis (*Summa aurea*, c. 5, *De remissionibus*, Lyon, 1556, fol. 430a), que Thomas a sûrement lu, avait déjà employé l'expression et l'idée.

62. Nos arguments semblent avoir convaincu J.-H. TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 2014, p. 305-324, qui propose un bon commentaire de l'*Adoro Te* par les lieux parallèles de la théologie de l'eucharistie, ainsi que des autres hymnes de l'Office du *Corpus Christi* (cf. *ibid*., p. 221-301). – Toutefois, et à mon grand regret, je dois communiquer au lecteur que la Commission léonine, divisée, persiste à ne pas compter encore l'*Adoro Te* au nombre des œuvres authentiques de Thomas. Seuls, le regretté R.-A. Gauthier était en faveur de l'authenticité, ainsi que de nos jours R. Wielockx, alors que les regrettés L. J. Bataillon, P.-M. Gils et B.-G. Guyot y étaient opposés, ainsi que le sont, aujourd'hui encore, A. Oliva et F. Hinnebusch. Il nous reste à espérer qu'Adriano Oliva trouvera un jour le temps de mettre par écrit les doutes qu'il nous a exposés dans un échange amical.

63. C'est encore au P. Gy que nous devons ces remarques capitales, cf. « La relation au Christ dans l'Eucharistie selon S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin », dans *Sacrements de Jésus-Christ*, J. DORÉ, éd., Paris, 1983, p. 69-106 ; repris dans ID., *La liturgie dans l'histoire*, p. 247-283 ; on y ajoutera l'étude plus technique du même auteur qui permet elle aussi de vérifier cette centralité de l'Office dans la pensée de Thomas : « Le texte original de la Tertia Pars de la *Somme Théologique* de S. Thomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'édition léonine : le cas de l'Eucharistie », RSPT 65 (1981) 608-616.

64. ST IIIa q.75 a.1.

65. Chacun se souvient de l'antienne si connue, étonnant condensé de théologie eucharistique : « O Sacrum convivium in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur (Ô banquet sacré où l'on reçoit le Christ ! On y célèbre le mémorial de sa passion, l'âme est remplie de grâce et de la gloire future le gage nous est donné) ».

66. Parmi les indices de cette tension vers la vision de Dieu typique de l'intellectualisme de Thomas, retenons la finale, plutôt inattendue au point de vue liturgique, mais claire à souhait de l'hymne *Sacris solemniis* : « … Lorsque tu nous visites, nous t'honorons/ Par tes sentiers conduis-nous là où nous tendons (*duc nos quo tendimus*)/ à la lumière que tu habites. »

67. ST IIIa q.79 a.8 : *quaedam actualis refectio spiritualis dulcedinis*.

68. D'après Barthélemy de Capoue, Thomas aurait prononcé sur son lit de mort cette confession de foi à l'eucharistie : « Je te reçois, prix de la rédemption de mon âme, je te reçois viatique de mon pèlerinage, pour l'amour de qui j'ai étudié, veillé, travaillé, prêché, enseigné… » (Naples 80, p. 379).

69. *Catena aurea in quatuor evangelia*, ed. A. GUARIENTI, 2 vol., Torino-Roma, 1953 ; en traduction, cf. *S. Thomas d'Aquin, Exposition suivie des quatre Évangiles* […]. *La chaîne d'Or*, trad. par l'abbé E. CASTAN, 8 vol., Paris, 1854-1855 ; *St. Thomas Aquinas, Catena Aurea. Commentary on the Four Gospels*, transl. by M. PATTISON, J. D. DALGAIRNS and T. D. RYDER, 4 vol., Oxford, 1841-1845 (préfacée par Newman) ; *S. Tommaso d'Aquino, Catena aurea*, trad. ital. a cura di E. LOGI, 2 vol., Siena, 1954 ; G. BERCEVILLE, « L'*Expositio continua* sur les quatre Évangiles de Saint Thomas d'Aquin (*Catena aurea*) : le Commentaire de Marc », Mémoire de D.E.A., 1988, déposé à la Bibliothèque du Saulchoir (Paris) ; C. G. CONTICELLO, « San Tommaso ed i Padri : La *Catena aurea super Ioannem* », AHDLMA 65 (1990) 31-92, qui fait le point dans une introduction très documentée sur l'ensemble des problèmes concernant la *Catena*.

70. Cf. la fin de l'épître dédicatoire : « et antiqua dilectio, amoris affectum in offerentis munere comprehendat », ed. A. GUARIENTI, Torino, 1953, t. I, p. 429.

71. Selon B. SMALLEY, « Glossa ordinaria », TRE 13 (1984) 452-457.

72. On ne connaît pas encore tout ce que Thomas avait à sa disposition ; outre le Commentaire de Théophylacte (pour Marc, Luc et Jean), il avait une chaîne de Victor d'Antioche (Marc) et une autre de Nicétas d'Héraclée (Luc) ; Conticello (p. 56 ss.), qui rappelle les résultats déjà enregistrés, a été assez heureux pour découvrir le florilège d'origine des textes de S. Basile sur S. Jean, mais il faut voir encore G. CONTICELLO, « Théophylacte de Bulgarie, source de Thomas d'Aquin (*Catena aurea in Ioannem*) », dans *Philomathestatos : Studies in Greek and Byzantine Texts*, B. JANSSENS, B. ROOSEN, P. VAN DEUN, ed., Leuven, 2004, p. 63-75.

73. Cf. C. Spicq, *Esquisse*, p. 307.

74. Cf. Conticello, p. 65 ss., pour un exemple concret d'application de cette méthode ; C. DOZOIS, « Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin », RUO 33 (1963) 28*-48* et 145*-167* ; 34 (1964) 231*-241* ; 35 (1965) 75*-90*.

75. J. VAN BANNING, *Opus imperfectum in Matthaeum. Praefatio*, CCSL 87 B, Turnhout, 1988, p. CXCVI-CCVII ; du même auteur : « Saint Thomas et l'*Opus imperfectum in Matthaeum* », *Studi Tomistici* 17 (1982) 73-85. Quant au profit que Thomas a pu tirer de sa fréquentation de Chrysostome, L. J. ELDERS, « La présence de saint Jean Chrysostome dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin », NV 83/1 (2008) 57-76 (repris dans ID., *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Paris, 2015, p. 181-202) ; P.-Y. MAILLARD, « *Christus clarificatus in passione*. L'influence de Jean Chrysostome sur Thomas d'Aquin. Un exemple », NV 85/4 (2010) 365-381.

76. Cf. Van Banning, *Praefatio*, p. CCI-CCIII.

77. Cf. W. H. PRINCIPE, « Thomas Aquinas' Principles for Interpretation of Patristic Texts », dans *Studies in Medieval Culture* VIII-IX, Western Michigan University, 1976, p. 111-121, cf. p. 116 : « a quite sophisticated and skillful knowledge of hermeneutical method ». Outre les études de Congar, *Valeur et portée*, et Torrell, *Autorités théologiques*, citées ci-dessus n. 36, on verra encore G. BERCEVILLE, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », RSPT 91, 2007, 129-144 ; G. DAHAN, « Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible », RSPT 91 (2007) 109-127. C. G. GEENEN, « Le fonti patristiche come 'autorità' nella teologia di San Tommaso », *Sacra Doctrina* 77 (1975), p. 7-17 ; J. J. DE MIGUEL, « Los Padres de la Iglesia en la criteriologia teologica de santo Tomas de Aquino », *Scripta theologica* 7 (1975) 125-161.

78. Cf. C. G. GEENEN, « Saint Thomas et les Pères », dans l'art. « Thomas d'Aquin », DTC 15/1 (1946), col. 738-761 ; nous employons le conditionnel, car ce chiffre de 57 Pères grecs, régulièrement repris par les auteurs postérieurs encore aujourd'hui (cf. P. Hörner, M. Schlosser, en bibliographie) mériterait peut-être une vérification plus poussée. L'étude de W. SENNER, « Thomas von Aquin und die Kirchenväter. Eine quantitative Übersicht », in T. PRÜGL, *Kirchenbild und Spiritualität*, p. 25-42, si précise par ailleurs en ce qui concerne les *Sentences*, la SCG et la ST, laisse de côté la *Catena aurea*. Quant à Théophylacte, souvent anonyme, son importance n'est pas contestable ; G. Conticello a pu compter 359 extraits dans la *Catena* sur Marc, 416 dans la *Catena* sur Luc, 242 dans celle sur Jean, cf. ID., « Théophylacte de Bulgarie, source de Thomas d'Aquin (*Catena aurea in Ioannem*) », *Philomathestatos*, p. 66.

79. Cf. ici surtout Conticello, *San Tommaso ed i Padri*, p. 79-86.

80. Cf. L. J. BATAILLON, « Les sermons de saint Thomas et la *Catena aurea* », *Commemorative Studies* I, p. 67-75 ; ID., « Saint Thomas et les Pères : de la *Catena* à la *Tertia Pars* », *Ordo sapientiae et amoris*, p. 15-36.

81. Cf. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931, p. 122 [W. Senner, cité ci-dessus, parle d'une progression de 0 à 8] ; on peut ajouter à cela le fait voisin que Thomas est le premier théologien latin à citer littéralement les Actes des cinq premiers conciles œcuméniques (cf. C.G. GEENEN, « En marge du concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les œuvres de saint Thomas », *Angelicum* 29 (1952) 43-59. Déjà ancien, ce travail de Geenen s'était imposé sans autre vérification comme une espèce de vulgate pendant quelque 50 ans, mais il est tout à fait surclassé de nos jours par les recherches très fouillées de Martin Morard, qui permettent d'en discuter les principales conclusions : « Une source de saint Thomas d'Aquin : le deuxième concile de Constantinople (553) », RSPT 81 (1997) 57-68 ; « Thomas d'Aquin lecteur des Conciles. », déjà cité. Sous un autre point de vue, recommandons aussi l'étude de G. EMERY, « Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas. Cérinthe, les Ébionites, Paul de Samosate et Photin », RT 95 (1995) 371-398, qui constate une étonnante connaissance par Thomas du dossier patristique. Dans un article d'accès plus facile mais très informé, G. Emery propose une courte synthèse sur « Saint Thomas et l'Orient chrétien », NV 1999/4, p. 19-36, qu'on ne lira pas sans surprise si l'on ne considère le Maître d'Aquin que sous les traits d'un latin impénitent.

82. Conticello, p. 42-43.

83. C. Spicq, *Esquisse*, p. 310.

84. *Ystoria* 42, p. 172 ; *Histoire*, p. 95 (Tocco 42, p. 115) ; cf. Naples 78, p. 376, où le dialogue rapporté par Barthélemy de Capoue est peut-être plus proche de l'épisode réel ; cf. Van Banning,

Praefatio, p. CLXXVIII-CLXXX.

85. *Ystoria* 18, p. 130-131 ; *Histoire*, p. 54 (Tocco 17, p. 87) ; sur la mémoire de Thomas, cf. *Ystoria* 41, p. 170-171 ; *Histoire*, p. 94 (Tocco 41, p. 114).

86. Les premières éditions de ce livre ont transmis l'écho de cette conviction, qui était aussi celle de grands savants, comme René-Antoine Gauthier, à la fin du XX[e] siècle ; au terme de son étude, M. Morard invite à plus d'esprit critique : il ne manquait pas de lieux en France du Nord où Thomas a pu se documenter, et il y a bien des témoignages déjà chez les auteurs du XII[e] s. qui montrent qu'il n'était pas seul en ce cas (cf. « Thomas d'Aquin lecteur des Conciles », p. 226-229 et 352 en particulier). Sans trop sortir du cadre de ce livre, signalons que nombre de chercheurs actuels s'intéressent de plus en plus à la présence des Pères dans la tradition vivante de l'Église, citons à titre d'exemple *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale*, dans la collection *Archa Verbi*, *Subsidia*, 9 et 10, Münster, 2013, où l'on trouvera plusieurs études sur Thomas d'Aquin.

87. Morard, *ibid*., p. 347.

88. Cf. H.-F. DONDAINE, « Les scolastiques citent-ils les Pères de première main ? », RSPT 36 (1952) 231-243 (à propos de Denys) ; ID., « Note sur la documentation patristique de saint Thomas à Paris en 1270 », RSPT 47 (1963) 403-406. Le résultat des études de H.-F. Dondaine a été encore confirmé par P.-M. GY, « La documentation sacramentaire de Thomas d'Aquin. Quelle connaissance S. Thomas a-t-il de la tradition ancienne et patristique ? », RSPT 80 (1996) 425-431 ; l'auteur a pu observer « un souci exceptionnel de documentation patristique », sans pour autant occulter les limites de cette documentation liées à l'état des connaissances à l'époque. La même chose vaut aussi pour Aristote : Thomas ne se contente pas de le citer d'après des florilèges ; comme en témoignent ses Commentaires, Thomas travaille directement sur les textes du Philosophe, cf. M. Borgo, « La *Métaphysique* d'Aristote dans le *Commentaire* de Thomas d'Aquin au Ier Livre des *Sentences* de Pierre Lombard. Quelques exemples significatifs », RSPT 91 (2007) 651-692.

89. Cf. WN, p. 104-107 et 128-131 ; A. WALZ, « L'Aquinate a Orvieto », *Angelicum* 35 (1958) 176-190 ; M. GRABMANN, « Die persönliche Beziehungen des hl. Thomas von Aquin », *Historisches Jahrbuch* 57 (1937) 305-322.

IX

Les années de Rome la mise en train de la somme de théologie

(1265-1268)

Le 8 septembre 1265, ou dans les jours suivants, le chapitre provincial célébré à Anagni enjoignait à Thomas, « pour la rémission de ses péchés », de s’établir à Rome et d’y fonder un *studium* – à Santa Sabina selon toute vraisemblance – pour la formation de frères choisis dans les divers couvents de la Province romaine. Leur maison d’origine devrait pourvoir à leur entretien, mais Thomas aurait pleine autorité sur eux et pourrait les renvoyer dans leur couvent s’ils ne donnaient pas satisfaction dans leurs études[1].

Le Studium de Rome

D’après L. Boyle, à qui l’on doit une relecture perspicace de cette époque de la vie de Thomas[2], cette mesure doit se comprendre dans le prolongement des constatations faites par les deux précédents chapitres déplorant le triste état des études dans cette Province. Selon Boyle, la chose mériterait d’autant plus d’être remarquée que, à de rares exceptions très peu explicites (la nomination d’un frère Philippe, comme lecteur au nouveau couvent de Pistoia, en 1259 ; celle de Thomas lui-même à Orvieto en 1261), cela aurait été la première fois qu’il était question d’études dans les Actes des chapitres de cette Province depuis les recommandations du chapitre

général de 1259, à Valenciennes[3]. Oliva apporte ici une nuance : ce n’était pas tout à fait la première fois, et le chapitre de Rome, en 1250, exhortait déjà les frères « et surtout les plus jeunes » à plus d’ardeur dans leurs études en vue de contrer les hérétiques. Le chapitre de Viterbe, en 1264 (un an avant l’arrivée de Thomas à Rome), qui parle en détail des livres mis à la disposition des frères enseignants (Bibles, Sentences, Décrets, Décrétales…), dont les Provinciaux héritaient pour moitié à leur mort. Le chapitre de Lucques (1267) manifestera le même intérêt pour les études[4].

Il faut donc se garder de conclure de la remarque de Boyle que personne ne s’intéressait à la vie de l’esprit dans cette Province. L’histoire a gardé les noms entre autres d’Ambroise Sansedoni, de Sienne, ancien élève d’Albert le Grand à Paris et à Cologne, lecteur et prédicateur général (1220-1287) ; de Jacques de Bénévent, lecteur et prédicateur de renom (dates inconnues) ; de Romain de Rome, bachelier sententiaire de Thomas en 1270-1272, qui lui succédera comme maître-régent à Paris en 1272-1273 (mort le 28 mai 1273)[5]. Ces individualités suffiraient à sauver l’honneur de la Province, mais par définition les chapitres s’adressaient à l’ensemble des frères et ne craignaient pas de dénoncer les lacunes.

Si le chapitre de Rome (1250) laisse soupçonner le peu d’ardeur que les frères portent aux études, mais se contente d’une simple monition aux prieurs et sous-prieurs[6], celui de Viterbe est beaucoup plus direct et se fait plus pressant : « Puisque nous voyons que les études sont négligées dans cette Province, nous voulons et nous ordonnons strictement que les prieurs fassent la plus grande diligence à ce sujet. » Il leur est donc recommandé de contraindre les frères à l’étude, d’ordonner qu’ils revoient leurs leçons une fois par semaine et de veiller à ce que le maître des études contrôle ce que les frères, surtout les plus jeunes, ont appris durant la semaine. Quant aux lecteurs, ils ne doivent pas renoncer trop facilement à faire cours et surtout pas sans la permission du prieur[7].

Or, et ceci confirme cela, on se souvient que, depuis 1261, Thomas participe à ces chapitres provinciaux comme membre de droit. Bien placé aussi pour savoir ce qui avait été décidé à Valenciennes, il est vraisemblable qu'il a dû intervenir dans le même sens que les chapitres provinciaux précédents ; la fondation d'une maison d'études à Rome apparaît ainsi comme l'aboutissement de son effort et comme une possibilité concrète qui lui est donnée de remédier à cet état de choses.

Sans doute assez modeste, cette fondation n'avait rien d'un *studium generale* comparable à ceux de Paris, Bologne, Oxford, Cologne ou Montpellier, les grands centres d'études de l'Ordre à l'époque. Ce n'était probablement même pas un *studium provinciale*, qu'on pourrait situer à mi-chemin entre une école priorale et ces grands centres[8]. C'était plutôt, pense Boyle, un *studium personale*, fondé à titre expérimental pour que Thomas puisse y appliquer librement un programme d'études de son choix. S'il est assez vraisemblable qu'il se soit entouré de quelques frères, assistant ou autre lecteur, pour œuvrer à ses côtés à l'enseignement de ses jeunes recrues, nous n'en connaissons aucun et l'entreprise ne semble pas avoir survécu à son départ de Rome[9].

L'innovation que va tenter Thomas ne peut être bien saisie que si l'on se souvient de son travail à Orvieto. Parallèlement à ses commentaires de l'Écriture, il avait pour tâche de former ses frères à la théologie morale et à la pastorale de la confession, qui allaient de pair avec la mission de prédication confiée à l'Ordre. Pour cela, il avait donc à sa disposition les manuels publiés par les premières générations dominicaines ; mais, nous l'avons dit, cette prédominance de la théologie pratique dans la formation des frères ne leur donnait qu'une vue partielle et trop étroite de la théologie ; il en résultait un déséquilibre marqué au détriment de la théologie dogmatique qui ne pouvait que laisser Thomas insatisfait. Il faut donc lire ce qu'il va faire à Rome comme une tentative de reprendre la formation des frères sur une base plus large[10].

L’histoire a conservé au moins deux indices de cette insatisfaction de Thomas. Il aurait tenté tout d’abord, nous l’avons déjà dit, de reprendre pour ses étudiants le Commentaire des *Sentences* jadis enseigné à Paris. Cela ne lui parut pas suffisant toutefois et, s’il l’a jamais commencée, il avait abandonné cette tentative dès la fin de la première année (1265-1266) pour mettre en œuvre un second essai : la rédaction de la *Somme de théologie*. Boyle nous semble tout à fait fondé à dire que si ce projet ne fut mis à exécution qu’à Rome, la cause réelle s’en trouve dans l’expérience des quatre années d’enseignement des *fratres communes* à Orvieto. Par là, Thomas entendait apporter sa contribution à la déjà longue tradition des manualistes de son Ordre, mais il voulait aussi en combler la lacune la plus voyante en donnant à la théologie morale la base dogmatique qui lui faisait défaut.

La Somme de théologie

Le contexte que nous avons rappelé permet de mieux comprendre le début de la *Somme* et son propos. Souvent citées, ces quelques lignes ne sont parfois comprises qu’à demi :

> Puisque le docteur de la vérité catholique doit non seulement enseigner les plus avancés, mais aussi instruire les commençants […], notre intention est donc d’exposer ce qui concerne la religion chrétienne selon le mode qui convient pour la formation des débutants.

On s’est souvent interrogé sur les dons intellectuels de ces étudiants à qui était offert un manuel d’une qualité aussi exceptionnelle. Il est possible que Thomas ait surestimé leurs capacités, mais il pensait moins à la plus ou moins grande difficulté intrinsèque des matières enseignées qu’à leur

agencement dans un corps de doctrine qui leur offrirait, non pas une simple suite de questions juxtaposées tant bien que mal, mais bien une synthèse organique qui leur permettrait d'en saisir les liens internes et la cohérence :

> Nous avons observé en effet que, dans l'emploi des écrits des différents auteurs, les novices en cette matière sont fort embarrassés, soit par la multiplication des questions inutiles, des articles et des preuves ; soit parce que ce qu'il leur convient d'apprendre n'est pas traité selon l'exigence de la matière enseignée (*secundum ordinem disciplinae*), mais selon que le requiert l'explication des livres ou l'occasion des disputes ; soit enfin que la répétition fréquente des mêmes choses engendre dans l'esprit des auditeurs lassitude et confusion.

Ce sont bien là les soucis d'un pédagogue et on les comprend beaucoup mieux si l'on sait y lire un écho de l'expérience d'Orvieto[11].

Thomas a-t-il réellement enseigné à Rome la *Prima Pars* de la *Somme* et une partie de la *Prima Secundae*, comme le suggère Boyle, ou bien les a-t-il seulement composées ? Il est difficile de répondre à cette question de manière tranchée. Si l'on se souvient que la première tâche du *Magister in sacra pagina* à Paris est de commenter l'Écriture, on sera tenté de répondre non, mais il n'est pas prouvé par des textes irrécusables que la même obligation s'appliquait aussi ailleurs. Les cours sur saint Paul pourraient assez bien prendre place à ce moment-là, mais on n'a pas gardé le souvenir du ou des livres qui auraient été commentés durant ces années. Si l'on songe qu'on ne connaît pas non plus avec certitude le nom des livres commentés par Thomas lors de sa première régence à Paris, cela n'a rien de très étonnant. Si l'on admet au contraire que le chapitre d'Anagni lui a donné carte blanche, on penchera plutôt pour une réponse affirmative ; il faudrait alors reconnaître que Thomas a été encore plus novateur qu'on ne

le dit généralement. Ce qui est sûr, c'est qu'il mettait en train un projet qui allait l'occuper pendant une bonne partie du temps qui lui restait à vivre.

Les dates de rédaction de la *Somme* constituaient un sujet naguère encore débattu parmi les érudits ; les choses paraissent plus claires aujourd'hui, mais il reste utile de rappeler ces tâtonnements. Il est assuré que, durant le temps où il resta à Rome (jusqu'en septembre 1268), Thomas rédigea la *Prima Pars* en entier et qu'elle fut en circulation en Italie avant même son retour à Paris. La difficulté commence avec la *Prima Secundae* ; il était généralement admis qu'elle n'a pas été commencée avant le retour à Paris. Selon Glorieux et Eschmann, que suit Weisheipl[12], l'achèvement de la *Prima Secundae* se situerait durant l'été 1270. Quant à la *Secunda Secundae*, mise en train aussitôt après, durant les grandes vacances scolaires, elle aurait été terminée selon eux avant décembre 1271, peut-être même dès les grandes vacances, disent certains, mais cela ne paraît guère vraisemblable.

Gauthier, qui avait d'abord suivi cette opinion[13], s'est rétracté et pense désormais que la *Prima Secundae* ne fut écrite qu'en 1271[14]. Il a pour lui un argument de poids puisque Thomas y utilise de façon massive (plus de 100 fois) la *Rhétorique* d'Aristote selon la traduction de Moerbeke et que celle-ci n'est arrivée entre ses mains que vers la fin de 1270. Gauthier rejoint ainsi la position défendue par O. Lottin, dès 1928, qui avait été conduit à placer la *Prima Secundae* après la Q. VI du *De malo*, étant bien établi que celle-ci date des environs de la fin de 1270[15].

L'obstacle le plus apparent à cette dernière proposition vient du fait qu'elle charge beaucoup les derniers temps de Thomas à Paris. Elle conduit à admettre qu'il a rédigé en 18 mois non seulement la *Prima Secundae*, mais aussi l'énorme masse de la *Secunda Secundae* et commencé en outre la *Tertia Pars* (on admet que les 20 ou 25 premières questions de la *Tertia* ont été écrites à Paris). Ce calendrier semble peu crédible, mais il est difficile d'échapper aux contraintes qui l'imposent ; il faudra donc y revenir

et tenter d'expliquer comment Thomas a pu rédiger tout cela – et bien d'autres choses encore – dans un laps de temps aussi court.

Probablement commencée à Paris à la fin de l'hiver 1271-1272, la rédaction de la *Tertia Pars* fut poursuivie à Naples jusqu'au 6 décembre 1273, date à laquelle Thomas cessa d'écrire. Il était alors parvenu au sacrement de pénitence (IIIa q.90 a.4). La suite, connue sous le nom de *Supplément*, fut composée par ses disciples à partir de son Commentaire sur les *Sentences*[16]. Thomas aura donc porté le souci de cette œuvre pendant les sept dernières années de sa vie malgré les autres occupations qu'il mena de front ; c'est sans doute le signe le plus clair de l'importance qu'il lui attachait.

La *Somme de théologie* est encore aujourd'hui l'œuvre la plus utilisée de Thomas et sans doute la plus connue, même de ceux qui ne l'ouvrent que de façon occasionnelle[17]. Il est d'autant plus dommage que son texte, publié au début du XXe siècle, parmi les premiers volumes de l'édition léonine, ne soit pas entièrement satisfaisant[18] ; son édition critique serait à reprendre selon les critères qui ont fait la réputation de la Léonine d'aujourd'hui[19]. Elle ne cesse toutefois de susciter études et traductions[20].

Le contenu de la Somme

Avant de revenir plus en détail sur certaines parties, une présentation générale se révèle nécessaire. Tout d'abord il ne sera pas inutile de distinguer entre son plan et son contenu. Autant les commentateurs s'accordent sur le second point, autant leurs idées divergent sur le premier. L'unanimité ne peut pas ne pas se faire sur le fait que Thomas avait divisé son ouvrage selon trois grandes parties, la deuxième étant elle-même subdivisée en deux sous-parties. Cette première donnée structure encore aujourd'hui la présentation habituelle de la *Somme* en quatre volumes. Pour se faire une idée plus précise du contenu que recouvre cette répartition

matérielle, il suffit de se reporter au Prologue de la Question 2 de la Première partie. Voici en traduction glosée ce que l'auteur a condensé en quelques lignes avec une sobriété qui n'appartient qu'à lui.

Puisque le propos principal de cette *sacra doctrina* est de transmettre la connaissance de Dieu (ceci vient d'être expliqué dans la Question 1 qui est une espèce de discours de la méthode), nous parlerons d'abord de Dieu (*Prima Pars*), ensuite du mouvement de la créature rationnelle vers Dieu (*Secunda Pars*), et enfin du Christ qui, selon son humanité, est pour nous la voie qui mène vers Dieu (*Tertia Pars*)[21]. Voilà donc le propos d'ensemble dans sa grandiose simplicité ; Thomas sera plus explicite au début de la *Secunda* et de la *Tertia Pars* sur le contenu de chacune de ces parties, mais il est déjà très clair sur celui de la *Prima Pars*.

Il va parler de Dieu d'abord selon ce qu'il est en lui-même (*secundum quod in se est*). Ces mots annoncent les deux premières subdivisions de la *Prima Pars* : 1. Ce qui relève de l'essence divine (*ea quae pertinent ad essentiam divinam* : qq.2-26) ; 2. Ce qui appartient à la distinction des personnes (*ea quae pertinent ad distinctionem personarum* : qq.27-43). Mais puisque Dieu est aussi le principe et la fin de toutes choses (*sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum*), il faut aussi parler de la manière dont les créatures procèdent de Dieu ; par là se trouve annoncée la fin de la *Prima Pars* (qq.44-119). Cette partie comprend à son tour trois grandes sections : la création en général (qq.44-46) ; la distinction des créatures (qq.47-102), avec les trois subdivisions majeures consacrées à l'ange (qq.50-64), à l'œuvre des six jours, au commentaire du récit biblique de la création (qq.65-74) et à l'homme : d'abord dans sa nature intellectuelle (traité à forte saveur aristotélicienne), mais aussi comme créature à l'image de Dieu (qq.75-102). Cette partie s'achève par une section qui explique la manière dont Dieu gouverne sa création aussi bien par lui-même que par la médiation de causes secondes (qq.103-119).

En quelques mots Thomas a donc énoncé successivement son projet global et le détail sommaire de sa première partie. Il ne sera pas moins bref dans le Prologue à la *Secunda Pars* ; il est même saisissant de s'apercevoir qu'il ramène l'énorme et complexe masse de ses considérations si fines et détaillées à deux catégories essentielles : puisqu'il s'agit de parler du retour de l'homme vers Dieu, sa fin ultime, il va d'abord considérer cette *fin* elle-même (qq. 1-5 : la béatitude), puis les *moyens* par lesquels l'homme parvient à cette fin ou, au contraire, s'en détourne.

Cette catégorie des moyens est extrêmement vaste puisqu'elle s'étend sur deux volumes. En un premier temps (*Prima Secundae*), Thomas étudie d'abord de façon détaillée les actes humains (qq.6-89), comme formellement humains, c'est-à-dire volontaires et libres, et donc susceptibles d'être bons ou mauvais (qq.6-21), et des passions de l'âme (qq.22-48) ; se trouvent ensuite traités les principes intérieurs qui qualifient les puissances de l'homme, c'est-à-dire les habitus, bons ou mauvais, que sont vertus et vices dans leur généralité (qq.49-89) ; viennent enfin les principes extérieurs qui influent sur l'agir humain : la loi (qq.90-108) et la grâce (qq.109-114).

En un second temps (*Secunda Secundae*), Thomas en vient à la reprise fouillée de ces premières données et c'est l'analyse des vertus théologales : foi, espérance, charité (qq.1-46), des vertus cardinales : prudence, justice, force, tempérance (qq. 47-170), avec pour chacune d'elles leurs actes propres et les péchés contraires. La considération s'achève par l'étude des charismes et des états de vie, petit traité de la diversité ecclésiale qui se termine par la vie contemplative (qq.171-189) ; ce qui nous fait retrouver par une inclusion parfaite la définition de la béatitude placée au point de départ de cette *Secunda Pars* tout entière.

Le prologue de la *Tertia Pars* est de nouveau légèrement plus explicite :

> Notre Sauveur, le Seigneur Jésus […] s’est montré à nous comme le chemin de la vérité, par lequel il nous est possible désormais de parvenir à la résurrection et à la béatitude de la vie immortelle. Aussi pour mener à son terme toute notre entreprise théologique, il est nécessaire après avoir étudié la fin ultime de la vie humaine, puis les vertus et les vices, de continuer notre étude par celle du Sauveur de tous, considéré en lui-même, puis par celle des bienfaits dont il a gratifié le genre humain.

Ici encore sections et sous-sections se présentent comme une évidence. La première section est consacrée à Jésus le Christ, le Sauveur qui nous apporte le salut (qq.1-59), ce qui se prête à deux grands développements : 1. le mystère de l’incarnation en lui-même (qq.1-26) ; 2. ce que le Verbe a fait et souffert pour nous dans la chair (qq.27-59). La deuxième section de cette *Tertia Pars* est constituée par l’étude des sacrements par lesquels nous parvenons au salut : en général d’abord (qq.60-65), puis baptême, eucharistie, pénitence (qq.66-90, partie inachevée). La troisième section devait résider en une considération détaillée de la fin à laquelle nous sommes appelés, la vie immortelle dans laquelle nous entrons en ressuscitant par le Christ. La mort a empêché Thomas de rédiger cette partie[22].

Le Plan de la Somme

Aussi longtemps qu’il s’agit de reconnaître l’existence de ces grandes parties et sections, tous les commentateurs sont d’accord ; les différends surgissent à partir du moment où l’on se pose la question de savoir si cette répartition en apparence si simple ne cacherait pas un autre plan moins évident, mais dont le mouvement interne serait beaucoup plus éclairant pour la compréhension du propos de Thomas.

Pour nous en tenir aux thomistes contemporains, le coup d'envoi de la discussion fut donné en 1939 par M.-D. Chenu[23], mais ce ne fut qu'après 1950 et la parution de son *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin* que se succédèrent les études sur ce thème[24]. Au-delà de l'aspect technique de la question, l'enjeu n'est pas seulement la place du Christ dans le plan de la *Somme*, mais bien la capacité pour Thomas de rendre compte de l'histoire du salut. En schématisant fortement et à s'en tenir surtout à la littérature française, il semble qu'on peut dégager trois positions principales[25].

1. En un premier temps, M.-D. Chenu propose donc de lire la *Somme* à la lumière du schéma néoplatonicien de l'*exitus* et du *reditus*. D'après lui, la *Prima Pars* traite de l'émanation des choses à partir de Dieu considéré comme principe ; la *Secunda Pars* parle de leur retour vers Dieu comme vers leur fin ultime. Selon sa propre expression, la *Prima Pars* et la *Secunda Pars* « sont entre elles comme l'*exitus* et le *reditus* ». Elles sont étroitement connexes dans leur unité qui est celle de deux mouvements inverses. Ainsi qu'il en va dans la Bible où toutes les créatures jaillissent de la main de Dieu et retournent vers lui selon son dessein, car il guide l'histoire de sa création, de même la théologie envisage-t-elle la réalité « du point de vue de Dieu », *secundum quod est principium rerum et finis earum* (Ia q.2 Prol.). Comme l'a très bien exprimé Max Seckler : « D'une manière surprenante viennent ici, en une étroite correspondance, origine et terme de *l'histoire*, source et accomplissement de *l'être*, première et dernière cause de *la compréhension*, si bien que la théologie non seulement peut se transformer en science de l'histoire du salut, mais que *l'histoire du salut elle-même porte en soi le dessein théologique fondamental*. Ce n'est donc pas, selon S. Thomas, le théologien qui apporte son ordre dans l'enchevêtrement des événements du salut, mais c'est l'ordre du salut qui structure la théologie[26] ».

2. Cette explication, qui a pour elle la force et la séduction de la simplicité, avait le désavantage de ne pas intégrer d'emblée la *Tertia Pars*,

et le Christ semblait n'y survenir « *que* comme le moyen voulu par Dieu » pour assurer le retour de l'homme vers sa fin. Chenu le concède lui-même : « à en juger abstraitement », la *Tertia* semble « ne jouer que le rôle d'une pièce ajoutée après coup ». H. [E.] Schillebeeckx fut un des premiers à signaler cette faiblesse et à souligner fortement que les différentes parties de la *Somme* ne parlent toutes que d'un seul *motus rationalis creaturae in Deum*[27]. Mais les critiques les plus pertinentes contre ce schéma, trop simple pour rendre compte de la complexité du plan de la *Somme*, ont été formulées par A. Patfoort[28]. D'une part, le mouvement d'*exitus* ne s'identifie pas à celui de la *Prima Pars*, car le *reditus* commence dès avant la fin de cette partie, puisque Thomas y parle déjà des aspects du *reditus* qui sont communs à toutes les créatures, avant de préciser dans la *Secunda Pars* et la *Tertia Pars* ce qui concerne la personne humaine. D'autre part, le *reditus* ne se limite pas à la *Secunda Pars* mais s'étend bien aussi à la *Tertia Pars*, car il s'agit d'un « reditus *per Christum* ». Il y aurait ainsi à la fois chevauchement de la notion du *reditus* sur les différentes parties de la *Somme* et aussi une certaine équivocité du concept. Patfoort propose donc d'abandonner ce schéma qui ne lui paraît pas vraiment explicatif et fait lui-même diverses suggestions qui seraient plus proches de ce qu'a fait S. Thomas, mais dans lesquelles il n'y a pas lieu d'entrer ici.

3. Selon M.-V. Leroy, il n'y a aucune raison de renoncer au schème *exitus-reditus*, mais il faut préciser qu'il ne s'applique qu'à la partie économique de la *Somme*. Antérieurement à celle-ci, Thomas met en œuvre une autre grande division qui reprend purement et simplement celle des Pères entre théologie et économie. La théologie correspond au début de la *Prima Pars* (qq. 2-43), où il s'agit bien de Dieu en lui-même ; alors que l'économie regroupe tout le reste de la *Somme* (à partir de Ia q.44), cet ensemble de 393 questions étant lui-même à comprendre selon le schème *exitus-reditus*[29]. Dans la deuxième partie de la *Prima Pars* (qq.44-119), le mouvement dominant (non pas unique) est encore celui de l'*exitus* (même si

pour certaines créatures, à savoir les anges, le *reditus* est déjà évoqué). Quant à la *Secunda Pars* et à la *Tertia Pars*, elles ne parlent que du *reditus*, mais en ce qu'il a de spécifique pour la créature raisonnable, c'est-à-dire pour l'homme comme image de Dieu. Ce mouvement trouve son accomplissement quand l'homme parvient à la parfaite ressemblance en atteignant la communion avec Dieu (cf. Prol. *Secunda Pars*), par la médiation du Christ « *qui secundum quod homo via est nobis tendendi ad Deum* » (Prol., *Tertia Pars*).

Complète et nuancée, cette explication semble bien correspondre à ce qu'a fait Thomas. Il faut toutefois ajouter avec Leroy qu'« avant d'être néoplatonicien, [ce schème] est tout simplement chrétien ». Thomas le souligne d'ailleurs explicitement quand il dit avec l'Apocalypse que Dieu est l'Alpha et l'Oméga de toute la création[30].

La place du mystère de l'incarnation

La valeur explicative que Thomas attache à sa construction de la *Somme* reçoit un double confirmatur intéressant. Le premier est mis en valeur bien souvent puisqu'il s'agit de la fréquence de son emploi dans diverses œuvres : des *Sentences*, où le choix était déjà assez clair[31], à la *Somme*, où tous les Prologues portent la trace plus ou moins explicite de cette option, en passant par la *Somme contre les Gentils*[32]. De fait, ce schéma s'impose à toute théologie qui se laisse structurer par la foi et le Symbole : de Dieu créateur à Dieu qui revient dans le Christ prendre l'homme avec lui dans sa gloire. Comme le fait justement remarquer Jean Tonneau[33] : « Nous ne croyons pas utile d'attribuer à S. Thomas le douteux honneur d'avoir imposé, à la doctrine qu'il expose, une structure interne, une suite dans l'ordre des mystères, autres que celles de la Révélation et de la foi ».

Le second confirmatur a peut-être été un peu négligé dans cette discussion ; il se prend du fait que la pensée de Thomas est elle-même

profondément imprégnée de cette vision circulaire du monde. Et ceci à tel point qu'il n'hésite pas à dire que « le mouvement circulaire est le plus parfait de tous car il s'y produit un retour au principe. Pour que l'univers puisse atteindre sa perfection dernière, il doit donc revenir à son principe[34] ». On a pu montrer que, philosophiquement, cela se vérifie sur un triple plan[35] : cosmologique d'abord, métaphysique ensuite, et finalement dans le domaine de la philosophie de la connaissance.

Il suffit de se référer au début du Commentaire sur la *Métaphysique* pour constater que Thomas comprend bien ainsi l'assertion d'Aristote sur le fait que « de par leur nature tous les hommes désirent connaître ». Ce n'est que de cette manière qu'ils peuvent rejoindre leur source et c'est en cela que consiste leur perfection ; c'est pourquoi le mouvement circulaire est *perfectissimus*. Il développe cela longuement dans le *Contra Gentiles* en expliquant que l'homme, seul capable d'une *reditio completa* explicite à sa source par la connaissance, trouve là sa béatitude[36].

Tout cela ne prend évidemment son plein sens que dans une vision chrétienne de l'homme et du monde. C'est pourquoi on en trouve l'illustration la plus claire dans la théologie de l'incarnation. En épigraphe du Prologue dont il fait précéder son commentaire du Troisième Livre des *Sentences*, Thomas a placé le célèbre verset biblique sur les fleuves qui reviennent à leur source : *« Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur, ut iterum fluant »* (Qohéleth 1,7). De cette image de l'éternel retour Thomas ne conclut pas comme l'auteur biblique à la vanité de toutes choses, il enchaîne au contraire :

> C'est le mystère de l'incarnation qui est signifié par ce retour des fleuves vers leur source […]. Ces fleuves ce sont en effet les biens naturels dont Dieu a comblé les créatures, l'être, la vie, l'intelligence […] et la source d'où ils viennent c'est Dieu […]. Alors qu'ils se trouvent à l'état dispersé dans toute la création,

> ces biens se trouvent rassemblés dans l’homme, car il est comme l’horizon, la limite où se rejoignent la nature corporelle et la nature spirituelle ; étant comme au milieu, il participe des biens spirituels comme des biens temporels […]. C’est pourquoi lorsque la nature humaine fut réunie à Dieu par le mystère de l’incarnation, tous les fleuves des biens naturels revinrent à leur source[37].

Placée ainsi en exergue de tout un Livre, cette explication n’est certainement pas un *obiter dictum*. Aussi quand nous la retrouvons plus brièvement ailleurs, nous pouvons considérer qu’elle exprime une option à laquelle Thomas était attaché :

> La totalité de l’œuvre divine trouve son achèvement en ceci que l’homme, dernière créature créée, revient à sa source par une espèce de cercle, lorsque par l’œuvre de l’incarnation il se trouve uni à la source des choses elle-même[38].

Il est d’autant plus dommage que Chenu n’ait pas eu ces textes présents à la mémoire lors de son premier essai, car ils montrent en toute clarté que dans la pensée de Thomas non seulement l’incarnation n’introduit aucune solution de continuité dans le schéma *exitus-reditus* ; au contraire, ce n’est que par elle que ce mouvement atteint son accomplissement.

Il serait injuste pourtant de ne pas le redire, l’inaliénable mérite de M.-D. Chenu reste d’avoir si bien mis en valeur ce mouvement profond de la *Somme*, et cela précisément à propos du Christ et de la *Tertia Pars* : « Le plan de S. Thomas manifeste clairement qu’il demeure maître du schème platonicien au moment même où il l’utilise. Le Verbe incarné du chrétien n’est pas le Logos créateur de l’émanatisme plotinien ; il reste l’objet d’une histoire, alors que Plotin évinçait le temps comme une souillure et la liberté

de Dieu comme une inintelligible imperfection. Réussite paradoxale d'une théologie qui sait allier dans le sentiment de la transcendance de Dieu la science du nécessaire et le respect des contingences d'un amour toujours libre. La *Tertia Pars* est l'expression de cette réussite[39] ».

Finalement, Thomas rejoignait ainsi le thème biblique bien connu de l'eschatologie qui répond à la protologie, car seul a la maîtrise de la fin Celui qui a eu celle du commencement. Cette intuition lui permettait de proposer un *ordo disciplinae*, un mode d'exposition de l'ensemble de la théologie, grâce auquel il pouvait faire place aux vérités contingentes de l'histoire du salut. Il savait fort bien que la théologie n'est pas une science du nécessaire à la façon dont Aristote la concevait, mais bien une organisation de données contingentes reçues de la révélation dont le théologien s'efforce de retrouver l'agencement dans le dessein de Dieu[40]. Cela la conduit à procéder plus souvent par le biais d'arguments de convenance que par celui de raisons nécessaires, mais il peut ainsi donner sa pleine place à l'histoire du salut. De fait, on rencontre dans la *Somme* de larges tranches de théologie biblique comme l'œuvre des six jours (ST Ia qq.67-74) ; le traité de la Loi ancienne (ST Ia IIae qq.98-105) ; les mystères de la vie du Christ (ST IIIa qq.27-59), qui ne trouveraient aucune place dans une conception trop déductive de la théologie (c'est à leur propos que Cajetan a émis son célèbre : *Potius meditanda quam exponenda* ! bien qu'il ait cependant soigneusement commenté ces Questions), mais que, justement à cause de son utilisation du schème *exitus-reditus*, Thomas peut intégrer sans peine.

Théologie, vie et prière

Le développement des implications de l'option thomiste de base ne saurait ici être poussé trop loin sous peine d'empiéter sur le deuxième ouvrage qui doit prolonger celui-ci. Mais au risque d'anticiper un peu il faut

déjà souligner que cette façon de considérer Dieu comme principe et fin de l'entreprise théologique a d'évidentes répercussions.

Elle a tout d'abord une influence profondément unifiante sur le savoir théologique lui-même. Cette thèse est claire dès les premières pages de la *Somme* (Ia q.1 a.4) ; la *sacra doctrina* est un savoir un et unique (*una scientia*) car, en elle, tout se trouve considéré du point de vue de Dieu. Cela se vérifie sous les deux points de vue où l'on peut la considérer, comme savoir spéculatif et comme savoir pratique.

Comme savoir spéculatif, Thomas souligne cela en disant que Dieu est le sujet de cette science ; puisque tout en elle se trouve traité du point de vue de Dieu, soit qu'il s'agisse de Dieu lui-même, soit qu'il s'agisse de réalités qui viennent de Dieu ou qui sont ordonnées à lui[41]. Cela n'exclut certes pas que bien d'autres réalités puissent faire l'objet d'une considération théologique, mais celle-ci ne sera vraiment telle que dans la mesure où ce rapport d'origine et de fin sera mis en évidence et ses conséquences valorisées, dans la conscience toujours claire de la visée première qui veut que la connaissance de Dieu soit la seule fin de la théologie.

Dieu « *sujet* de la théologie », c'est une expression technique certes, mais sans trop jouer sur le sens du mot, c'est aussi l'expression spontanée d'une vérité à ne pas manquer : parler de Dieu comme *sujet*, c'est dire également qu'il ne se réduit pas à un *objet* – pas même à l'objet mental épuré que le théologien peut concevoir. Sujet, Dieu est une personne que l'on connaît et que l'on aime (parce qu'il s'est donné à connaître et à aimer), que l'on invoque et que l'on rencontre dans la prière. Quand Thomas assure que la théologie est principalement spéculative, il veut dire qu'elle est d'abord contemplative ; les deux mots sont pratiquement synonymes chez lui[42]. C'est pourquoi – on le voit en acte dans sa vie – recherche, étude, réflexion sur Dieu ne peuvent que s'accompagner de prière, trouver dans l'oraison leur source et leur achèvement. Les chrétiens

orientaux aiment à dire de la théologie qu'elle est doxologie ; Thomas apporterait ici quelques précisions, mais ne récuserait pas l'intention : la joie de l'Ami contemplé s'achève dans le chant.

Considérée comme savoir pratique, c'est-à-dire dans son effort de direction de l'agir chrétien (ce qu'il est convenu d'appeler théologie morale), la théologie ne perd pas sa visée contemplative (ST Ia q.1 a.4). Elle est encore et toujours commandée par la considération de Dieu, puisqu'il est la Fin en vue de laquelle se prennent toutes les options et le Bien par rapport auquel se situent tous les autres biens. Parler de Dieu comme principe et comme fin n'est pas une option purement théorique ; elle concerne toute la vie chrétienne. Si Dieu est la source de tout être et de tout l'être, il est aussi l'accomplissement de tous les désirs et de toutes les actions (*finis omnium desideriorum et actionum nostrarum,* ST IIa IIae q. 4 a.2 ad 3). Qu'on ne s'y trompe pas, Thomas se retrouve ici plus près d'Augustin et de son cœur sans repos que de Freud et de sa mégalomanie infantile du désir. Il sait que le désir naturel de voir Dieu ne peut pas être vain, car c'est Dieu lui-même qui l'a mis au cœur de l'homme.

Il ressort de tout ce qui précède qu'il est impossible selon Thomas de faire de la théologie indépendamment de la foi. Seule la foi permet d'accueillir Dieu qui se donne et se révèle ; elle est donc seule à pouvoir donner un objet réel à ce savoir. Elle est aussi le *lumen sub quo* – autrement dit, le point de vue formel – sous lequel tout est vu. Cela est vrai aussi pour la théologie en sa fonction pratique : de même que l'intellect spéculatif devient pratique par extension, de même la foi ne saurait être elle-même si elle n'agit par la charité. C'est pourquoi on ne saurait dans cette perspective vouloir pratiquer une éthique en dehors de la lumière directrice de la foi et de son contexte ecclésial sans la réduire à une entreprise purement philosophique.

*

Ce n’est pas notre propos direct, mais il n’est pas inutile de le dire en terminant cette présentation de la *Somme* : s’imaginer que ce projet novateur fut accepté avec enthousiasme, même par les confrères dominicains de notre auteur, serait une erreur. Pendant longtemps encore les *Sentences* furent préférées à la *Somme* – et pas seulement pour des raisons d’obligations universitaires –, et dans la *Somme* elle-même, la partie morale – plus connue sous le nom de *Secunda Pars* –, fut de loin beaucoup plus diffusée que ses parties dogmatiques[43].

Même si c’est à regret, l’historien doit bien constater que l’œuvre maîtresse de Thomas n’atteignit pas elle-même directement un très large public. Ses options en matière de théologie morale se répandirent bien davantage par des vulgarisateurs, comme Jean de Fribourg et sa *Summa Confessorum* (1298) qui s’en inspira largement et qui, par le fait même, est différent des manuels antérieurs à Thomas. Vers 1290 déjà, le maître de l’Ordre, Jean de Verceil, avait chargé Galien de Orto, lecteur aux couvents de Pérouse, puis de Viterbe, de faire un abrégé de la *Secunda Secundae*. Dans le cours du XIVe siècle, d’autres manuels de ce genre virent le jour, eux aussi beaucoup plus répandus que la *Somme* : l’abrégé de Jean de Fribourg lui-même par Guillaume de Cayeux-sur-Mer, qui fut prieur à Saint-Jacques et vicaire général de l’Ordre, peu après 1300 ; la version simplifiée de la *Summa rudium*, vers 1333 ; la mise en ordre alphabétique connue sous le nom de *Pisanella*, d’après le nom de son compilateur, Barthélemy de Pise, vers 1338 (600 manuscrits)[44].

Ce n’était sans doute pas tout à fait le genre de succès que Thomas aurait pu souhaiter, mais c’est peut-être ainsi qu’il est devenu peu à peu, quoique non sans équivoque, le docteur commun – ainsi qu’on l’appellera bien plus tard.

1. MOPH 20 (1941), p. 32 ; l'expression consacrée « pour la rémission de ses péchés » signifie que la charge imposée au religieux et accueillie par lui en vertu du vœu d'obéissance servira à sa croissance dans la charité.

2. L. BOYLE, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, Toronto, 1982, p. 9-12 (repris et légèrement modifié dans *The Ethics of Aquinas*, ed. S. J. POPE, Washington, D.C., 2002, p 1-16, p. 2-4).

3. MOPH 20, p. 24 (Rome, 1259) ; *Documenta* 30, p. 582 (Orvieto, 1261) ; la seule autre mention antérieure est une interdiction d'étudier l'astronomie et d'enseigner les *artes seculares* (Viterbe, 1258 : MOPH 20, p. 22). Quant à l'absence des noms, il faut sans doute atténuer la portée de la remarque, car on a noté que les *Acta* ne commencent à les donner (pour les prieurs notamment) qu'à une date plus tardive, cf. E. PANELLA, « Priori di Santa Maria Novella di Firenze 1221-1325 », *Memorie Domenicane* N.S. 17 (1986) 253-284, cf. p. 258.

4. Cf. A. Oliva, « L'enseignement des *Sentences* dans les *Studia* des dominicains italiens aux XIIIe siècle », p. 52-56.

5. Notices de Käppeli, *Scriptores*, pour ces différents noms.

6. MOPH 20, p. 28 : « Item monemus priores et suppriores […] quod faciant quod tam iuvenes quam alii fratres frequentent scolas et quod repetant lectiones, et compellant eos stare in cellis, et vacantes otio dure corrigant et […] in studio teneant occupatos. »

7. MOPH 20, p. 29 : « Item quia videmus quod in ista provincia studium negligitur, volumus et districte iniungimus quod priores circa hoc diligentiam maiorem apponant et ad studium cogantur fratres, et ordinent quod in qualibet septimana lectiones semel repetant ; et examinentur diligenter, maxime iuvenes, a magistro studentium de hiis que in scolis per septimanam audierint a lectore. Volumus etiam quod lectores non sint faciles ad dimittendum lectiones et maxime absque priorum suorum licentia et assensu. »

8. Cité de clercs et de pèlerins, avec une vie économique minimale, la Rome du XIIIe siècle, même si elle était en pleine reprise peu avant 1300, n'était guère selon nos critères actuels qu'une petite ville dont il est difficile d'évaluer le nombre d'habitants (les estimations les plus optimistes vont jusqu'à 30 000/35 000), cf. J. C. RUSSELL, *Medieval Regions and their Cities*, Newton Abbot, 1972, p. 51-52 ; R. KRAUTHEIMER, *Rome. Portrait d'une ville (312-1308)*, « Livre de Poche. Références 562 », Paris, 1999, p. 619-622.

9. Malgré les suppositions de Weisheipl, p. 197 et 231.

10. Cf. L. Boyle, *The Setting*, p. 15 ss.

11. À la suite de Boyle, cet aspect des choses a été particulièrement bien éclairé par A. Oliva, qui fait remarquer notamment que ces quelques lignes introductrices correspondent presque mot pour mot aux recommandations que Humbert de Romans, maître de l'ordre dominicain, faisait à peu près à la même époque (1260-1263), dans son *Liber de instructione officialium*, quant à la capacité du professeur de « savoir se conformer aux capacités intellectuelles de ses auditeurs », et à la nécessité de « toujours éviter la prolixité fastidieuse de l'excessive répétition du même ou d'un manque de clarté », cf. ID., « La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin. Introduction historique et littéraire », *Chôra-REAM* 7-8 (2009-2010) 217-253, surtout p. 231-236 : « La naissance du dessein de la Somme et ses destinataires ».

12. P. GLORIEUX, « Pour la chronologie de la Somme », MSR 2 (1945) 59-98 ; I. T. ESCHMANN, *A Catalogue*, p. 386-388 ; Weisheipl, p. 221-222.

13. R.-A. GAUTHIER, « La date du Commentaire de Saint Thomas sur l'*Éthique à Nicomaque* », RTAM 18 (1951) 66-105.

14. *Introduction* (1993), p. 80 ; cf. p. 65-67 ; cf. déjà ID., *L'Éthique à Nicomaque*, I, 1, *Introduction*, ²1970, p. 128-129, n. 135.

15. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, t. VI, p. 353-372, et ce que nous disons plus loin (chap. XI) de la date du *De malo* ; sur ce dernier point, Lottin rejoint P. SYNAVE, « Le problème chronologique des Questions disputées de saint Thomas d'Aquin », RT 31 (1926) 154-159.

16. Avec plus ou moins d'hésitation, comme Grabmann (*Werke*, p. 296-301), ou A. Dondaine (*Sermons de Réginald*, p. 378, et note 68), beaucoup pensent à Raynald comme pouvant être l'auteur du *Supplément* ; c'était déjà l'opinion de Quétif-Echard, suivis par Mandonnet, mais l'édition léonine est plus réservée (cf. *Praefatio*, t. 12, p. XVI ss., ainsi que l'introduction du P. C. Suermondt pour la reprise en édition manuelle, Turin, 1963, p. XI-XIII) ; cf. aussi Eschmann, *A Catalogue*, p. 388.

17. Léon., t. 4-12 ; ce même texte a été repris en édition manuelle en 3 volumes, à Turin (1963), mais on peut aussi signaler l'édition en 5 volumes publiée au Studium dominicain, Ottawa (1941-1945), ou celle en un volume parue aux Edizioni Paoline, Rome (1962), peut-être préférable. Il ne semble pas que Thomas ait lui-même donné un titre à son œuvre ; on retient le titre le plus anciennement et le plus largement attesté de *Summa theologiae* (et non *theologica*), cf. A. WALZ, « De genuino titulo *Summae theologiae* », *Angelicum* 18 (1941) 142-151.

18. On se gardera de généraliser cette remarque, car on sait maintenant que le travail des éditeurs a été malencontreusement contrarié par l'intervention de Léon XIII. L'histoire subséquente montre éloquemment que la qualité exceptionnelle des éditions léonines trouve son origine lointaine dans les principes de critique textuelle mis en œuvre par Constant Suermondt, le premier éditeur léonin. On a montré naguère que c'est lui qui avait raison face aux critiques, aussi virulentes qu'injustifiées, du grand philologue allemand Clemens Baeumker. Faute de pouvoir nous y attarder, renvoyons à l'étude exceptionnelle de C. LUNA, « L'édition léonine de saint Thomas d'Aquin : vers une méthode de critique textuelle et d'ecdotique », RSPT 89 (2005) 31-110, cf. p. 47-51. Les études antérieures gardent leur intérêt : P.-M. DE CONTENSON, « Documents sur les origines et les premières années de la Commission léonine », *Commemorative Studies* II, p. 331-388 ; L.-J. BATAILLON, « L'édition léonine des œuvres de saint Thomas et les études médiévales », *Atti dell' VIII Congresso*, t. I (1981) p. 452-464, signale que les déficiences concernent surtout la *Prima Pars* et la *Prima Secundae* ; la *Secunda Secundae* étant déjà meilleure ; cf. ID., « Le edizioni di *Opera omnia* degli scolastici e l'edizione leonina », dans *Gli Studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, Roma, 1991, p. 141-154, cf. p. 151-153.

19. Bataillon avait déjà communiqué les premiers résultats d'une recherche entreprise en vue d'une prochaine édition : « Recherches sur le texte de la *Prima Pars* de la *Summa Theologie* de Thomas d'Aquin », dans *Roma, Magistra mundi. Itinerarium culturae medievalis* [Mélanges L. E. Boyle], t. I, Louvain-la-Neuve, 1998, p. 11-24. En attendant l'édition critique la *Tertia Pars*, on peut toujours utiliser l'édition léonine en tenant compte des apports que fournissent les études suivantes : M. TURRINI, « Raynald de Piperno et le texte original de la *Tertia Pars* de la *Somme de Théologie* de S. Thomas d'Aquin », RSPT 73 (1989) 233-247 ; ID., « Établissement critique du texte du *De*

sacramentis in communi de Thomas d'Aquin : *Tertia Pars*, qq. 60-65 », dans *Studi medievali* 3[e] sér., 39 (1998) 911-952 ; cf. aussi P.-M. GY, « Le texte original de la *Tertia pars* de la *Somme Théologique* de S. Thomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'édition léonine : le cas de l'eucharistie », RSPT 65 (1981) 608-616. De son côté, M. Morard a montré que, « pour l'ensemble de la *Tertia pars* », le manuscrit de Madrid, Biblioteca Nacional 515, utilisé par Turrini, est bien « en tête du stemma de la *IIIa*, immédiatement sous la première mise au propre du texte » ; cf. « Thomas d'Aquin lecteur des Conciles », p. 249.

20. Pour nous en tenir aux traductions françaises, la plus récente, en quatre volumes (texte français seulement, avec annotations succinctes), est parue à Paris (1984-1986) ; elle ne remplace pas l'édition plus ancienne, dite de la « Revue des jeunes » (du nom de la Revue qui la patronnait), en 68 volumes au format de poche, qui a l'avantage de donner aussi un texte latin et d'être munie d'annotations abondantes et de qualité généralement bonne. Cette édition est en voie de renouvellement et plusieurs volumes sont déjà entièrement refaits ; on en trouvera la liste dans le Catalogue en fin de ce volume.

21. On aimera peut-être pouvoir lire ce texte dans son latin originel : « Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae […], ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo ; secundo de motu rationalis creaturae in Deum ; tertio de Christo qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum » (ST Ia q.2 Prol.).

22. Nombre d'auteurs se sont appliqués à mettre en synopse ce contenu de la *Somme* ; renvoyons par exemple à J. J. BERTHIER, *Tabulae… Summae Theologicae*, Paris, 1903, ou à THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, 1984, t. 1, p. 68-89.

23. M.-D. CHENU, « Le plan de la Somme théologique de saint Thomas », RT 47 (1939) 93-107 ; repris dans ID., *Introduction*, 1954, p. 255-276.

24. Outre les travaux mentionnés ci-dessous, voici quelques-unes des principales études sur le sujet : A. HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*, Louvain-Paris, 1952 ; ID., « La structure de la *Somme théologique* et Jésus », *Sciences Ecclésiastiques* 12 (1960) 59-82 ; P. E. PERSSON, « Le plan de la *Somme théologique* et le rapport *ratio-revelatio* », RPL 56 (1958) 545-575 ; Y. CONGAR, « Le sens de l''Économie' salutaire dans la 'Théologie' de S. Thomas d'Aquin (*Somme théologique*) », dans *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden, 1957, t. 2, p. 59-82 ; ID., « Le moment 'économique' et le moment 'ontologique' dans la *Sacra Doctrina* (Révélation, Théologie, Somme théologique) », dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* « Bibliothèque thomiste 37 », Paris, 1967, p. 135-187 ; G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Bruges, 1961, [2]1996 ; U. HORST, « Ueber die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung“, MThZ 12 (1961) 97-111 (repris dans *Thomas von Aquin*, t. 1, ed. K. BERNATH, « Wege der Forschung 188 », Darmstadt, 1978, p. 373-395) ; O. H. PESCH, « Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin », MthZ 16 (1965) 128-137 (repris et complété dans « Wege der Forschung 188 », p. 411-437) ; L. ELDERS, « La méthode suivie par saint Thomas d'Aquin dans la composition de la *Somme de théologie* », NV 66 (1991) 178-192.

25. Cf. aussi la présentation de H.-D. GARDEIL, dans *S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique* : *La théologie*, « Revue des jeunes », Paris, 1968, p. 171-202.

26. Chenu, *Introduction*, p. 255-273 ; M. SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, « Cogitatio fidei 21 », Paris, 1967, p. 30-31.

27. H. [E.] SCHILLEBEECKX, *De sacramentele Heilseconomie*, Anvers, 1952, p. 1-18 (trad. : *L'économie sacramentelle du salut*, « Studia friburgensia 95 », Fribourg, Suisse, 2004, p. 7-20).

28. A.-M. PATFOORT, « L'unité de la *Ia Pars* et le mouvement interne de la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin », RSPT 47 (1963) 513-544 (repris dans *Les clés*, p. 49-70).

29. M.-V. LEROY, RT 84 (1984) 298-303, recension de la reprise de Patfoort dans *Les clés*.

30. Cf. *Sentences* I d.2, *divisio textus* ; c'est peut-être pour cela d'ailleurs que ce vocabulaire, bien présent dans les *Sentences*, ne se retrouve pas dans la *Somme* ; Th. F. O'MEARA, « Grace as a Theological Structure in the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas », RTAM 55 (1988) 130-153, propose de voir dans la grâce la réalité partout présente dans la *Somme* – comme une trame – qui lui donne sa forme proprement théologique : dans les deux premières parties et en chaque traité il y a un mouvement de *crescendo* qui va de l'*esse* à la vie avec Dieu. On peut, et il faut admettre cette omniprésence de la grâce, sans qu'il soit pour autant nécessaire de renoncer au mouvement de sortie-retour (discussion plus ample de cette proposition de Th. O'Meara, par R. CESSARIO, « Is Aquinas's Summa only about Grace », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 197-209. – Signalons encore que la *Somme* et son plan continuent à alimenter la recherche ; outre A. Oliva, « La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin », p. 239-253, qui offre une présentation originale de la *Somme* dans son mouvement, voir J.-P. TORRELL, *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin*, « Classiques du Christianisme », Paris, 1998 (trad. anglaise : *Aquinas's Summa. Background, Structure and Reception*, Washington, 2005) qui rappelle le plan et le contenu de la *Somme*, ainsi que son destin dans l'histoire et l'état actuel de la renaissance des études thomasiennes. A. PATFOORT, *La Somme de saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, « Sagesse et culture », Saint-Maur, 1998, dans lequel l'auteur a su communiquer sa connaissance rare du chef-d'œuvre de Thomas ; A. SPEER, hrsg., *Thomas von Aquin : Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin-New York, 2005 (rassemble une vingtaine d'études savantes) ; Th. F. O'MEARA, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame and London, 1997 ; B. MCGINN, *Thomas Aquinas's Summa theologiae. À Biography*, Princeton, 2014. On éprouvera quelque difficulté à épouser les différentes thèses de W. METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamsicht des thomasischen Gedankens*, « Paradeigmata 18 », Hambourg, 1998 ; cet auteur à qui la littérature française récente semble avoir échappé considère l'*exitus-reditus* comme un thème secondaire valable seulement pour l'architecture de la *Prima Pars* ; les recenseurs lui ont réservé un accueil plutôt frais : cf. une présentation de « La Direction », assez détaillée mais réservée, dans RTPM 67(2000), p. 393-395 ; G. MENSCHING, *Theologische Literaturzeitung* 126 (2001) 294-295, lui reproche une considération intemporelle qui ignore absolument le contexte historique de Thomas, à la manière du néothomisme dont il reprend sans discernement les poncifs qu'on croyait dépassés.

31. Cf. *Sentences* II, *Prol*. : « Theologus considerat creaturas secundum quod a primo principio exierunt et in finem ultimum ordinantur qui Deus est » ; nous retrouverons le texte-clé de *Sentences* I d.14 q.2 a 2 dans notre *Maître spirituel*, p. 75-82 : « Trinité et création ».

32. SCG I 9 : « Primo occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum convenient ; secundo vero, *de processu creaturarum ab ipso* ; tertio autem, *de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem*. »

33. J. TONNEAU, « Le passage de la *Prima Secundae* à la *Secunda Secundae* », *Bulletin du Cercle Thomiste de Caen*, 1975, n° 69, p. 29-46, n° 70, p. 21- 31, d'après RLT 11 (1978), n° 655, p. 212.

34. SCG II 46, n° 1230 : « … motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. »

35. Cf. J. A. AERTSEN, « The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas », dans *L'homme et son univers au Moyen Âge*, Chr. WENIN, éd., Louvain-La-Neuve, 1986, t. I, p. 432-439 ; ID., *Nature and Creature*. *Thomas Aquinas's Way of Thought*, « STGMA 21 », Leiden, 1988 ; ID., « Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin », MM 21/1 (1991) 143-160.

36. *In Metaphysicam* I, lect.1, n° 4 ; cf. SCG III 25.

37. *Sentences* III, *Prol*. : « Et ideo quando humana natura per incarnationis mysterium Deo coniuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt » ; à propos de ce texte, I. BIFFI, « Misteri di Cristo, sacramenti, escatologia nello *Scriptum super Sententiis* di san Tommaso d'Aquino », *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 569-623, cf. p. 578 ss.

38. *Compendium theologiae* I 201 (Léon., t. 42, p. 158) : « Perficitur etiam per hoc quodam modo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, *circulo quodam in suum redit principium*, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus » (trad. Torrell, p. 429) ; cf. *Sentences* III d.2 q.1 a.1, qc. 1, *resp*. : « … quia homo est ultima creaturarum, quasi ultimo creatus, cujus natura assumpta, ultimum *conjunctum est principio per modum circuli*, quae est figura perfecta… ».

39. Chenu, *Introduction*, p. 271.

40. Le début de ST Ia q.1 a.8 est explicite à souhait ; cf. IIIa q.1 a.3 : « ea quae ex sola Dei voluntate proveniunt […] nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura tradantur » ; bel exposé de la fonction 'ostensive' de la théologie, chez M.-J. CONGAR, art. « Théologie », dans DTC 15/1 (1946) 451-462.

41. « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae » (ST Ia q.1 a.7) ; Oliva, « La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin », p. 239-245, montre comment le plan de la *Somme* tout entière dépend de cette conception de la *sacra doctrina*.

42. Cf. S. PINCKAERS, « Recherche de la signification véritable du terme "spéculatif" », NRT 81 (1959) 673-695 ; J.-P. TORRELL, « Théologie et sainteté », RT 71 (1971) 205-221, sur la finalité contemplative de la théologie, p. 206-212 ; ID., *Théologie et spiritualité, suivi de Confessions d'un 'thomiste'*, Paris, 2009, p. 13-40. Nous avons parlé de cet aspect des choses dans notre *Maître spirituel*, mais il faut aussi signaler à l'attention la belle illustration qu'en a donnée Camille de BELLOY, *La visite de Dieu. Essai sur les missions des personnes divines selon saint Thomas d'Aquin*, Genève, 2006.

43. Cf. L. Boyle, *The Setting*, p. 23-30 ; bel exemple de l'influence de la *Secunda Pars* chez le maître ès arts Raoul le Breton (c. 1270-1320) et d'un anonyme de même époque qui s'en inspirent, et parfois de très près, pour leur Commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, cf. Iacopo COSTA, *Le* questiones *di Radulfo Brito sull'« Etica Nicomachea ». Introduzione e testo critico*, Turnhout, Brepols (« Studia Artistarum » 17), 2008, p. 143-154 ; ID., *Anonymi Artium Magistri Questiones*

super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat. &4698), Turnhout, Brepols (« Studia Artistarum » 23), 2010, p. 55-59.

44. Cf. L. BOYLE, « The *Summa confessorum* of John of Freiburg and the Popularization of the Moral Teaching of St. Thomas and of Some of his Contemporaries », dans *Commemorative Studies* II, p. 245-268 ou *Pastoral Care*, Étude III. Pour prolonger ces vues, on nous permettra de renvoyer à notre livre *La « Somme de Théologie » de saint Thomas d'Aquin*, dont les deux derniers chapitres (p. 121-168) rappellent le destin de la *Somme* dans l'histoire des premiers commentateurs à nos jours.

X

Les autres écrits de la période romaine

Vue à distance, la rédaction de la *Somme* semblerait avoir dû mobiliser toute l'énergie et le temps libre de Thomas. Ce n'était pourtant pas sa seule occupation. Nous n'avons plus à revenir sur la *Catena aurea*, mais il devait l'achever (Luc et Jean restaient sans doute encore à composer). Il devait aussi se consacrer aux étudiants qu'on lui avait confiés, sa première tâche était donc leur enseignement ; il fut aussi occupé par un certain nombre d'autres écrits.

Quant à l'enseignement, il est assez difficile de se faire une idée exacte de ce que Thomas a réellement fait. S'il avait effectivement donné une *alia lectura* du Premier Livre des *Sentences*, cela signifierait qu'il n'a pas répugné (au moins en un premier temps) à jouer de nouveau pour eux le rôle d'un bachelier sententiaire. C'est assez peu vraisemblable. Si c'était le cas, il y aurait occupé la première année de ce séjour romain (1265-1266). Mais c'est précisément là que se trouve la difficulté majeure qui empêche de poursuivre jusqu'au bout la suggestion de Leonard Boyle concernant l'enseignement possible de la *Prima Pars* aux étudiants de Rome. Étant donné que le Premier Livre des *Sentences* et la *Prima Pars* ont exactement

le même sujet, on voit mal Thomas enseignant ces mêmes matières pendant deux années successives aux mêmes étudiants.

Si donc l'on pouvait admettre par hypothèse qu'il ait donné un nouveau cours sur les *Sentences*, puisque le lecteur n'était pas soumis aux mêmes obligations que le maître (bien que le texte de Ptolémée qui parle de l'*alia lectura* ne dise pas *legit*, mais bien *scripsit*, et que cette révision ait pu être faite seulement par écrit), il serait encore moins sûr que la *Somme* ait elle-même fait l'objet d'un enseignement. Rien n'empêcherait donc que Thomas ait pu honorer aussi sa tâche de *Magister in sacra Pagina* et qu'il ait repris avec ses étudiants romains un mode d'enseignement assez proche de celui qu'il avait pratiqué à Paris, leur proposant aussi le commentaire suivi d'un livre de l'Écriture (nous ne savons lequel), ainsi que des séances de Questions disputées, sinon quotidiennes du moins fréquentes.

Le « De potentia cum annexis »

Les Questions disputées *De potentia* sont précisément situées à cette époque-là. À la série d'indices dont disposaient les érudits en faveur du séjour romain, Martin Grabmann a ajouté l'indication d'un manuscrit de la fin du XIIIe ou du début du XIVe qui précise clairement : *Questiones fratris T. de aquino quas disputavit rome*[1]. Si la fréquence des disputes était la même à Rome qu'à Paris, ses 83 articles correspondraient à l'enseignement d'une année, mais on peut en douter si l'on pense aux *rudes* qui constituaient alors l'auditoire de Thomas. On peut donc songer peut-être à un rythme plus lâche qui permettrait de caser durant les trois années de ce séjour romain deux autres séries de Questions disputées : les Questions *De anima* (21 courtes questions) et la Question *De spiritualibus creaturis* (11 articles) ainsi que divers opuscules. Sans pouvoir parler de tout cela avec la même ampleur, il faut essayer du moins de situer ces œuvres dans le temps et de dire quelques mots des plus notables.

Dans un article de pionnier[2], P. Glorieux avait proposé jadis de situer les Questions *De anima* lors du second séjour parisien (1269). Il était encore suivi trente ans plus tard par James Robb, le précédent éditeur de ce texte[3]. Actuellement, les érudits semblent s'accorder sur l'époque du séjour romain. Ainsi les recherches très poussées de Bernardo Bazán, l'éditeur du texte pour le compte de la Commission léonine, permettent de situer la dispute de ces Questions durant l'année 1265-1266 et leur publication en Italie même peu après. Ce qui correspond parfaitement bien à la suggestion de Gauthier de considérer ces Questions comme « un exercice préparatoire » à la rédaction des Questions 75 à 89 de la *Prima Pars*, qui remonte elle aussi à la même époque[4]. Bazán propose de même de placer la Question *De spiritualibus creaturis* entre novembre 1267 et septembre 1268 (Thomas ayant fait entre-temps le commentaire du *De anima* d'Aristote). Ce qui correspond ici aussi à une remarque analogue de Gauthier qui avait noté que « la Question *De spiritualibus creaturis* est nettement plus attentive à une utilisation exacte de la *Nova*[5] ». Ce jugement est entièrement confirmé par Bazán, qui l'appuie par l'étude de l'utilisation des traductions d'autres œuvres d'Aristote. Quant à la publication du *De spiritualibus creaturis*, elle n'a été faite qu'au retour à Paris[6].

Soulignons avec Bazán que, ainsi qu'il arrive parfois, Ptolémée est ici relativement fiable, puisqu'il place les deux disputes en Italie, la première un peu trop tôt sans doute (entre 1261 et 1264, sous Urbain IV), la seconde à une date plus exacte (entre 1265 et 1268, sous Clément IV), mais dans leur juste chronologie relative[7]. Par contre, il est moins sûr qu'il faille encore suivre Ptolémée lorsqu'il place aussi à Rome le *De malo* (101 articles) et le *De virtutibus* (36 articles), car le programme serait alors beaucoup trop chargé. C'est un sujet que nous examinerons plus loin.

Pour autant qu'il est possible de discerner un plan dans la suite du *De potentia*, il semble qu'on puisse distinguer les six premières questions des quatre dernières[8]. Les six premiers titres, en effet, sont bien groupés autour

du thème *De potentia* : 1. de la puissance de Dieu en général ; 2. de la puissance générative en Dieu ; 3. de la puissance créatrice ; 4. de la création de la matière ; 5. de la conservation des choses créées dans l'être ; 6. du miracle. Les quatre dernières questions appartiennent au contraire à la théologie trinitaire : 7. de la simplicité de l'essence divine ; 8. de la relation en Dieu ; 9. des personnes divines ; 10. de la procession des personnes divines. Ce simple énoncé suggère clairement qu'il se produit pour le *De potentia* quelque chose d'analogue à ce que nous avons constaté pour le *De veritate* : le titre de la première question a servi à désigner toute la série sans qu'il s'applique exactement à tous et à chacun de ses éléments[9].

Le rapprochement entre le *De veritate* et le *De potentia* s'impose à plus d'un titre ; non seulement il s'agit d'une série de Questions disputées dans les deux cas, mais il s'agit aussi de ces grands textes du Maître dont les disciples se plaisent à souligner la profondeur métaphysique et qu'ils considèrent comme un chaînon de la plus haute importance dans l'évolution de sa pensée[10]. Sans être tout à fait infondé, ce genre de commentaire entraîne trop souvent une spirale inflationniste dans le dithyrambe qui perd vite toute crédibilité. Il est plus simple et plus vrai de dire qu'on ne saurait parler de certains points de la théologie thomiste de la création ou du gouvernement divin sans avoir recours aux élucidations de ces Questions, car c'est bien là leur noyau.

Il suffit d'en parcourir les titres pour comprendre que la réflexion sur la création occupe une place tout à fait centrale dans le *De potentia* et c'est par là qu'il se trouve au cœur de l'œuvre de Thomas. Il n'est sans doute pas le seul penseur chrétien qui ait développé une vue créationniste de l'univers à la suite du livre de la Genèse, mais il est peut-être celui qui l'a fait avec la plus grande rigueur, en traitant non seulement des questions relatives au commencement du monde ou à son éternité, mais plus encore peut-être en déployant toutes les implications qui résultent de l'enseignement biblique. Dire que le monde est créé, cela signifie qu'il est tout entier, en tous et en

chacun de ses éléments, dans une relation de totale dépendance à l'égard de Dieu : tout ce qui existe est par Dieu, Dieu donnant à chaque existant non seulement d'être, mais d'être tel et d'agir selon la nature qu'il lui a donnée.

L'originalité de cette pensée – qui était déjà celle du *Contra Gentiles* et qui se retrouvera dans la *Somme de théologie* – est que cette totale dépendance s'accompagne d'une aussi totale autonomie, puisque Dieu respecte la consistance propre de chaque créature et la laisse agir selon ses lois propres. Ce n'est pas ici le lieu de développer davantage cette théologie thomiste de la création, mais il faut savoir que c'est elle qui donne à la spiritualité d'inspiration thomasienne que nous proposons dans notre *Maître spirituel* une de ses caractéristiques les plus nettes[11]. On l'a dit avec profondeur, s'il fallait désigner Thomas d'un nom de religion, on pourrait l'appeler « Thomas *a Creatore* », et l'on aurait ainsi exprimé une des intuitions les plus profondes de sa vision du monde[12].

Le Commentaire sur le « De divinis nominibus »

Parmi les ouvrages qui remontent à cette même période romaine, il faut maintenant parler du Commentaire des *Noms divins* du Pseudo-Denys. Naguère encore, les chercheurs étaient dans l'incertitude : Walz-Novarina proposaient 1261 et en faisaient l'objet de l'enseignement de Thomas aux frères d'Orvieto, mais Weisheipl, plus réservé, songeait davantage à l'époque suivante, lorsque Thomas était à Rome. Les travaux de R.-A. Gauthier permettent de confirmer et de préciser encore cette intuition et de situer la rédaction du Commentaire après mars 1266. Cette date correspond à la mise à disposition de Thomas du texte des *Catégories* d'Aristote selon la nouvelle traduction de Guillaume de Moerbeke qui est, elle, précisément datée[13]. On peut douter que ce texte ait vraiment fait l'objet d'un enseignement, surtout si l'on se souvient du programme déjà chargé de cette époque. Mais on peut comprendre que Thomas, qui connaît ce livre depuis

longtemps – on se souvient qu'il a jadis recopié de sa main le cours de Maître Albert sur ce texte du Pseudo-Denys – ait eu l'idée d'en faire l'objet d'une recherche plus approfondie, comme il le fera pour les Commentaires d'Aristote.

L'origine apostolique dont avait su se parer le génial faussaire fut sans doute pour beaucoup dans l'autorité qu'il exerça sur le Moyen Âge. Il est en tout cas certain que, par lui, une dose non négligeable de néoplatonisme est passée dans la synthèse thomiste y nuançant sensiblement l'inspiration aristotélicienne. Chenu avait remarqué depuis longtemps que, s'il avait d'abord été dupe de certaines ressemblances extérieures qui ont pu lui faire croire que Denys suivait Aristote, Thomas savait fort bien à quoi s'en tenir au moment où il commentait les *Noms divins* : ce n'est pas sans raisons que Denys utilise un style obscur, dit-il, mais bien pour mettre les dogmes chrétiens à l'abri de la moquerie des infidèles. Il ajoute ailleurs : une autre difficulté tient au fait que Denys utilise les façons de parler des platoniciens, qui sont moins familières aux modernes[14].

Les avis sont partagés quant à l'influence exacte du Pseudo-Denys pour la transmission des éléments platoniciens à la pensée de Thomas. Selon certains, « Denys fut choisi entre tous comme le maître incontestable[15] » ; ce qui est peut-être faire bon marché du *Liber De causis*, dont nous aurons à reparler, et par lequel Thomas se trouvait directement relié par Proclus à l'héritage de Platon. Selon d'autres, « si Thomas est platonicien, c'est parce qu'Aristote l'est lui-même plus qu'on ne le croit d'habitude », ce qu'on peut illustrer par la dialectique du plus et du moins telle qu'on la trouve dans le Livre XII de la *Métaphysique* et dans la *quarta via*[16].

Si Walz et Chenu pouvaient encore déplorer que cette veine de la pensée thomasienne n'ait pas été suffisamment étudiée, cela est beaucoup moins vrai depuis longtemps déjà[17]. L'*Introduction* de M.-D. Chenu, soulignant l'inspiration néoplatonicienne du plan de la *Somme*, a sans doute été décisive. Mais on ne peut ignorer la transposition de la théorie

platonicienne des Idées sous la forme des raisons éternelles présentes dans l'entendement divin et auxquelles tout ce qui est participe ; Thomas a reçu cela directement de S. Augustin, mais il n'en ignore pas l'origine[18]. Si selon la foi chrétienne cette participation ne se produit pas par émanation mais bien par libre création, elle n'en suppose pas moins l'exemplarisme divin. Comme on l'a très bien dit, « de la tradition néoplatonicienne S. Thomas retient *le principe* de l'exemplarisme et la double participation <cf. Ia q.84 a.4> ; ce qu'il en rejette ce sont *les voies* de la participation »[19].

Depuis la remarque de Chenu rappelée ci-dessus, les travaux se sont multipliés vers la fin du XXe siècle[20], et on a donné des exemples d'influence des idées platoniciennes dans le domaine de la noétique, de l'ontologie, de la christologie ou de la méthodologie théologique, pour montrer que « le thomisme se présente à nous comme une tentative de conciliation des sources platoniciennes et aristotéliciennes[21] ». Au-delà de positions plutôt sommaires qui ne voyaient en Thomas qu'un aristotélicien, on convient maintenant de plus en plus qu'il a su prendre son bien où il le trouvait ; au reste, la manière dont il utilise ses auteurs préférés ne les laisse pas intacts, l'inspiration de sa propre synthèse suffisant à transformer profondément ces éléments d'emprunt[22].

Avis d'expert sur des questions contemporaines

C'est encore à cette époque que l'on peut situer la première des consultations doctrinales demandées à Thomas par Jean de Verceil, qui a dirigé l'ordre dominicain de 1264 à 1283. Dans ce texte connu sous le nom de *Responsio de 108 articulis*, Thomas donne son avis d'expert théologien au sujet de certains points de la doctrine de son confrère Pierre de Tarentaise. Avant de devenir pape, le futur Innocent V avait partagé son temps entre l'enseignement à Paris et la direction de la province

dominicaine de France[23]. Étant donné la qualité du personnage, le dossier de sa dénonciation avait donc abouti entre les mains du maître de l'Ordre.

En dehors du cadre général du séjour romain, on ne peut guère préciser davantage la date et H.-F. Dondaine reprend sans s'engager les dates proposées par Mandonnet : 1265-1266, ou celles de R.-M. Martin : 1265-1267. On ne sait rien non plus sur l'identité du personnage qui s'était inquiété de l'orthodoxie de Pierre de Tarentaise ; l'attaque pouvait venir du dehors, mais il n'est pas exclu qu'elle procède d'un dominicain. En tous cas, Thomas n'est pas tendre pour le dénonciateur (qu'il appelle *obiciens*) :

> Celui-ci n'a pas compris le passage, il a compris de travers ; nombre de ses attaques sont injustes : son objection ne porte pas, la majeure alléguée est fausse, telle autre fait preuve d'une profonde ignorance. Qui pis est, plusieurs des extraits qu'il attaque sont altérés par omission ou addition tendancieuse[24].

On comprend d'autant mieux la vivacité de sa réaction que certaines critiques l'atteignaient aussi directement[25]. C'est bien le même homme que nous avions rencontré quelques années plus tôt dans la querelle entre mendiants et séculiers.

Pour n'y pas revenir, mentionnons ici les deux autres consultations doctrinales que Jean de Verceil sollicitera de Thomas. La première est le *De forma absolutionis*, daté du 22 février, 1269 probablement ; c'est l'examen d'un livret anonyme dont l'auteur s'inquiète que se répande dans l'Ordre la formule indicative du sacrement de pénitence : « Ego te absolvo ». Au lieu de « Je t'absous », l'objectant voudrait continuer à dire, selon l'ancienne formule dominicaine : « Que Dieu veuille t'absoudre ». Sa doctrine de l'instrumentalité du ministre dans le sacrement met Thomas très à l'aise pour répondre aux difficultés soulevées au nom de la formule déprécative. Ce n'est pas le seul cas où le ministre du sacrement parle à la première

personne du singulier, c’est le Christ qui parle par sa bouche : « Ceci est mon corps[26] ».

La deuxième de ces consultations doctrinales de Jean de Verceil, la *Responsio de 43 articulis*, est très bien datée du jeudi-saint, 2 avril 1271 (Thomas a reçu la lettre de son supérieur la veille durant la grand-messe), et elle s’inscrit dans tout un contexte fort intéressant[27]. Il s’agit encore une fois de points de doctrine discutés, mais où les problèmes cosmologiques occupent une large place (action des corps célestes sur les phénomènes terrestres, action des anges en ce domaine, le lieu de l’enfer, etc.). Comme le maître de l’Ordre s’est adressé simultanément à deux autres de ses religieux : Albert le Grand et Robert Kilwardby, et que leurs réponses ont été conservées, on peut retrouver avec beaucoup d’exactitude le texte des articles incriminés et, en même temps, faire d’intéressantes comparaisons quant à la manière respective des trois maîtres d’aborder les problèmes[28].

Pour Thomas, cette consultation de Jean de Verceil avait été précédée d’une autre sur les mêmes sujets, faite par le lecteur du couvent de Venise, Baxianus de Lodi. C’est ainsi que nous avons une première *Responsio de 30 articulis*, adressée au lecteur de Venise, dont 27 se retrouvent plus ou moins littéralement dans les 43 réponses à Jean de Verceil. Mais, circonstance amusante et qui en dit long sur le climat d’émulation intellectuelle qui régnait alors à Venise, les étudiants de Baxianus écrivirent à leur tour à Thomas pour lui soumettre des difficultés supplémentaires. Il refit alors sa copie en refondant quatre articles en deux et en ajoutant cinq nouveaux, dont certains à partir de la réponse à Jean de Verceil intervenue entre-temps ; c’est ainsi que les trente articles de la première *responsio* adressée à Venise devinrent trente-six dans la seconde[29].

Quant au fond des choses, la comparaison de la réponse de Thomas avec celles des deux autres maîtres consultés permet de s’apercevoir qu’il ne s’engage pas sur ces questions de cosmologie. Alors que Kilwardby et Albert ne craignent pas de le faire, Thomas proteste d’emblée que la foi n’y

est pas vraiment engagée : « Nombre de ces articles relèvent plutôt de la philosophie que de la foi. On fait grand tort à la *doctrina pietatis*, quand on affirme ou qu'on réprouve en son nom de ces choses qui ne lui appartiennent pas comme si elles relevaient de la *sacra doctrina*[30] ». Il ne voit pas non plus en quoi la manière d'interpréter Aristote relève de la doctrine de la foi[31]. Que l'enfer soit au centre de la terre ou ailleurs, cela ne concerne pas la foi, et, au reste, il est superflu de se préoccuper de ce genre de questions[32]. Sans nous y étendre davantage, signalons que Thomas observe rigoureusement la même attitude dans sa *Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis*[33].

Le « De regno ad regem Cypri »

Les problèmes posés par le *De regno ad regem Cypri* sont relativement compliqués. En simplifiant ce qui a trait au destinataire et si l'on peut théoriquement choisir entre trois rois de Chypre contemporains de Thomas d'Aquin, un seul semble convenir à l'ensemble des données à considérer, Hugues II de Lusignan (1253-1267) ; sa mort prématurée étant une cause possible de l'inachèvement de l'ouvrage. C'était déjà la position d'Échard, reprise par Mandonnet, qui leur permettait de situer l'opuscule aux environs de 1267. La tentative d'Eschmann (suivi par Weisheipl) qui voulait anticiper le *terminus ante quem* à 1265, n'est plus recevable aujourd'hui, car le Commentaire sur l'*Éthique* dont il fait usage est nettement plus tardif (1271). S'il en était ainsi, il faudrait songer à un autre destinataire : Hugues III d'Antioche-Lusignan (1257-1284), que Échard écartait car il jugeait peu vraisemblable que Thomas ait dédié son ouvrage au rival direct de Charles Ier d'Anjou dans la compétition pour la couronne de Jérusalem[34]. En attendant que des travaux à venir puissent apporter quelque nouvelle lumière, il faut donc ici encore constater une marge d'incertitude que l'éditeur léonin enregistre après M. Grabmann[35].

Sans entrer très profondément dans ces questions, il faut ici rappeler que l'état d'inachèvement de l'ouvrage a provoqué le zèle de Ptolémée de Lucques qui l'a doté de 62 chapitres supplémentaires en vue de le faire correspondre aux quatre livres annoncés. En sorte que pendant deux siècles, depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'à Échard qui a réussi à détecter l'intervention d'une main étrangère, l'authenticité thomasienne de l'opuscule a été souvent contestée en raison des inexactitudes historiques et de la faiblesse doctrinale de ces chapitres. Ces doutes persistaient encore il y a peu, puisque un érudit comme Eschmann s'interrogeait sérieusement sur l'authenticité de l'ouvrage[36]. Après les travaux de la Commission léonine le doute n'est plus de mise, mais il importe de savoir que l'héritage de Thomas s'arrête au milieu du chapitre II 8 (anciennement II 4).

Selon ce qu'annonce l'auteur lui-même, il a voulu composer un ouvrage traitant de la royauté, dans lequel il expose « l'origine de la royauté et ce qui se rapporte aux devoirs du roi, d'après l'autorité de la divine Écriture, et en dégageant soigneusement l'enseignement des philosophes et l'exemple des princes les plus loués » (Prologue). Mais il se trouve que ce contenu ne correspond guère à ce que Thomas dit par ailleurs concernant la meilleure forme de gouvernement. Alors qu'il recommande généralement un gouvernement mixte, où le roi collabore avec une aristocratie élue par l'ensemble du peuple, il envisage ici une monarchie absolue. La raison en est peut-être dans ce qu'il savait de la situation particulière de Chypre à l'époque où il écrivait. Mais il faut aussi souligner l'inachèvement de l'ouvrage qui n'a pu être revu par l'auteur.

On ne saurait en dire beaucoup plus sans entrer dans des développements qui n'ont pas ici leur place, mais le lecteur comprendra qu'il serait de mauvaise méthode de s'autoriser de ce seul texte – comme on l'a fait parfois – pour bâtir un système politique *ad mentem sancti Thomae*. Chenu l'avait très bien dit jadis : « Le *De Regno* est un traité pédagogique et moral à l'usage d'un prince, non une œuvre organique de théorie

politique[37] ». À l'intention de commentateurs indiscrets qui voudraient l'utiliser de façon unilatérale, il n'est pas inutile de reproduire l'avertissement de H. Dondaine : « Inachevé, peut-être accidenté […], cet opuscule se présente dans des conditions un peu difficiles ; elles imposent prudence et discrétion dans le recours à son texte comme expression de la pensée de l'auteur[38] ».

La « Sentencia Libri De anima »

Avant de quitter ce séjour romain, il reste à mentionner une dernière activité de Thomas. À toutes ses occupations déjà nombreuses, il a trouvé le moyen d'en ajouter encore une, en apparence désintéressée, mais qui lui demandera dans les années à venir un travail considérable : celle de commentateur d'Aristote. Comme l'a montré jadis G. Verbeke, c'est à la fin de la période romaine qu'il faut situer le Commentaire du *De anima*[39]. Au moment où Thomas le rédige, il connaît en effet la paraphrase de Thémistius sur ce traité ; or Guillaume de Moerbeke n'en a achevé la traduction que le 22 novembre 1267 ; Verbeke en concluait que tout ce Commentaire était postérieur à cette date, mais il pensait devoir retarder le *terminus ante quem* de l'œuvre jusqu'en 1270. De sorte que seul le Commentaire du premier livre daterait de l'époque de Rome (en fait, Verbeke disait Viterbe) ; le séjour de Thomas ayant été brusquement écourté, il aurait terminé le Commentaire des livres II et III à Paris.

Les travaux plus récents de R.-A. Gauthier confirment ces premiers résultats, mais aussi les complètent et les rectifient[40]. Il souligne que c'est la première fois que Thomas fait usage de la *Translatio nova*, c'est-à-dire de la révision que Guillaume a effectuée de la *Translatio vetus* du *De anima*. Alors qu'il ne connaissait encore que cette dernière au moment où il rédigeait la *Somme contre les Gentils*, Thomas témoigne d'une connaissance directe de la *Nova* (quoique dans un texte déficient) dans les

œuvres qui apparaissent toutes vers 1268, c'est-à-dire, outre la *Sentencia libri De anima*, la *Prima Pars*, les Questions *De Anima* et *De spiritualibus creaturis*.

Selon toute vraisemblance, Guillaume avait effectué parallèlement la révision de la *Translatio vetus* du *De anima* et la traduction de la paraphrase de Thémistius. C'est ainsi que dès avant la fin de 1267, Thomas pouvait disposer de ce nouveau matériel et il se pourrait bien que ce soit cela qui ait éveillé sa vocation de commentateur. Il a dû mener sa tâche rondement puisque, dès avant septembre 1268 (date de son départ pour Paris), la publication en a été faite en Italie ; de nombreux manuscrits en attestent la diffusion dès cette date et, chose notable, il s'agit bien des trois livres au complet[41].

On ne saurait exagérer l'importance de cette dernière donnée de la tradition manuscrite ; elle réduit à néant bien des hypothèses antérieures. Et tout d'abord celle de Verbeke sur l'achèvement du *De anima* à Paris, mais aussi celle de M. De Corte[42]. Celui-ci, qui a le premier découvert que Thomas citait Thémistius littéralement dans son Commentaire, avait aussi été frappé par la différence nettement perceptible dans le genre du Commentaire entre le premier et les deux derniers livres : le premier étant plus technique, les deux autres plus doctrinaux. Pour en rendre compte, il pensait que Thomas avait pu enseigner deux fois le *De anima* : une première fois en Italie avant 1268, et dont nous n'aurions conservé que le commentaire des livres II et III ; une deuxième fois à Paris, dont nous n'aurions conservé que le Commentaire du livre I, reporté par Raynald. La publication des trois Livres en Italie dès 1268 s'inscrit donc en faux contre cette hypothèse, mais de plus nous savons aujourd'hui que les commentaires d'Aristote n'ont jamais fait l'objet d'un enseignement oral. La différence en question s'explique donc tout simplement par le caractère propre des livres d'Aristote[43].

Ajoutons au passage, car c’est le lieu pour cela, que les hypothèses de Verbeke et De Corte se vérifient très bien au contraire dans le cas du *De sensu et sensato*. On supposait depuis toujours que Thomas avait commenté ce livret dans la foulée du *De anima* dont il est le prolongement normal. Depuis que Gauthier a remarqué que Thomas y renvoie à son propre Commentaire du *De anima*, on peut considérer cette postériorité comme un fait acquis. Mais il y a ici un élément nouveau : le *De sensu* n’a pas été diffusé en Italie en même temps que les trois livres du *De anima* ; on n’en connaît au contraire qu’un exemplar universitaire parisien. On doit en conclure que si ce Commentaire a pu être commencé à Rome avant septembre 1268, il n’a été achevé qu’à Paris en 1269 (avant 1270, date du *De unitate intellectus*)[44].

Nous aurons à revenir plus loin sur le travail de Thomas commentateur d’Aristote, mais il faut ici dire au moins quelques mots sur ce que signifie le nouveau rôle qu’il assume à partir de cette date ; nous pourrons ainsi apporter une touche décisive à son portrait intellectuel et spirituel. Tout d’abord, on retrouve bien là la curiosité et la disponibilité intellectuelles dont il a déjà témoigné à l’égard de l’héritage grec du christianisme. Après tout il connaissait déjà le *De anima* dans la *Translatio vetus* et rien ne l’empêchait de continuer à se servir de ce texte qu’il avait si longtemps considéré comme étant le bon. Au contraire, il remet ses connaissances en question et, justement pour le premier livre – en consultant systématiquement la paraphrase de Thémistius – de la manière la plus radicale qui soit.

Mais, puisqu’il n’avait pas à l’enseigner et alors qu’il avait tant d’autres tâches en train, pourquoi Thomas s’est-il donc mis à ce nouveau chantier ? Si l’on suit Gauthier, la réponse est simple et convaincante : Thomas rédigeait alors les Questions 75 à 89 de la *Prima Pars*, à peu près en même temps qu’il rédigeait les Questions *De anima* et *De spiritualibus creaturis*. Toute sa réflexion étant alors centrée sur les problèmes de l’âme, la parution

de la traduction de Moerbeke était une invitation à approfondir sa connaissance d'Aristote. Il n'abandonnait pas pour autant sa rédaction de la *Somme*, il se donnait plutôt les moyens de la mener à bien : « Saint Thomas se trouvera si bien de cette formule qu'il l'appliquera encore lorsque, en marge de la *Secunda Pars* de la *Somme de théologie*, il écrira son Commentaire sur l'*Éthique* ».

D'autres activités de ce genre pourront lui être demandées par suite de diverses circonstances mais, à l'origine, il faut le souligner, ce travail est « né de la pratique de son métier de théologien ». « Écrits pour affiner l'instrument de la réflexion théologique, les commentaires d'Aristote font partie intégrante de l'œuvre du théologien, et c'est tout particulièrement vrai du Commentaire au *De anima*. » Gauthier est donc en droit de remarquer : « Toute l'œuvre de saint Thomas, y compris ses commentaires d'Aristote, est donc, de par sa nature même, apostolique, et elle l'est dans toute sa démarche, exposé de la vérité comme réfutation de l'erreur[45]. » Sans connaître le travail de Gauthier, Weisheipl le rejoint tout à fait pour souligner que Thomas n'aurait jamais consacré à ces commentaires le temps et l'énergie qu'il y a dépensés s'il n'y avait vu une tâche apostolique urgente[46].

Guillaume de Moerbeke

Plusieurs fois mentionné au cours de ces dernières pages, ce nom est habituellement lié de trop près par les historiens à celui de Thomas d'Aquin pour ne pas appeler quelques explications. D'autant plus que, si l'homme est maintenant un peu mieux connu, des lieux communs historiographiques périmés continuent cependant à hanter les mémoires.

Le dominicain flamand, Guillaume de Moerbeke, est un personnage célèbre, puisqu'il fut l'un des plus éminents et des plus productifs parmi les traducteurs du grec en latin de nombreux ouvrages philosophiques et

scientifiques, qui vont du IV[e] siècle avant Jésus-Christ au VI[e] siècle de notre ère. Un de ses biographes souligne que le XIII[e] siècle doit « un élargissement spectaculaire » de ses connaissances des trésors de la civilisation grecque à sa compétence et à son travail infatigable[47]. De fait, la liste de ses traductions est impressionnante et leur diffusion souligne leur importance[48].

Sans pouvoir entrer dans les détails, il faut rappeler le peu que l'on sait de sa biographie, car dates et lieux ont ici une importance décisive. Guillaume est né entre 1220 et 1235 ; au printemps de 1260, il était à Nicée (ou à Nicles, dans le Péloponnèse) ; à l'automne de la même année à Thèbes, où les dominicains sont installés depuis 1253, et d'où il a daté sa traduction du *De partibus animalium*. Sa présence est attestée à Viterbe, alors résidence papale, dès le 22 novembre 1267, date où il signe la traduction du Commentaire de Thémistius au *De anima* d'Aristote, puis de nouveau en mai 1268. Le 15 juin 1271, toujours à Viterbe, il signe sa traduction du Commentaire de Simplicius au *De caelo* d'Aristote, avec le titre de pénitencier apostolique ; il est possible qu'il ait exercé cette fonction dès novembre 1267, mais cela n'est appuyé par aucun document.

En sa qualité de pénitencier et de chapelain du pape sa présence est attestée à Orvieto en 1272 où se trouve alors la cour pontificale. Sa connaissance du grec lui fit prendre une part non négligeable au concile de Lyon en mai-juillet 1274. D'avril 1278 à sa mort, c'est-à-dire probablement plusieurs mois avant le 26 octobre 1286 (date de nomination de son successeur), il sera archevêque de Corinthe, mais il n'est pas mort dans cette ville. On le retrouve en Italie dès la fin de 1283, et peut-être avant : chargé de mission le 30 décembre de cette même année par Martin IV, sa présence est attestée à Pérouse en janvier 1284 ; c'est là probablement qu'il est mort à la cour pontificale[49].

Ces maigres données biographiques, plus squelettiques encore au début de ce siècle, ont contraint les historiens du passé à échafauder bien des hypothèses à son sujet et l'une d'elles est vite devenue une espèce de vérité

officielle, répétée sans vérifications depuis plusieurs générations : Thomas aurait été nommé à Orvieto à la demande d'Urbain IV, non seulement afin qu'il y enseigne à la Curie romaine, mais encore pour y collaborer au grand dessein que le pape avait conçu de jeter les fondements d'un aristotélisme chrétien pour lequel il aurait provoqué la collaboration de Thomas avec Guillaume de Moerbeke, qui se serait poursuivie à Viterbe[50]. C'est donc Thomas lui-même qui aurait poussé Guillaume dans son entreprise de traduction afin d'avoir sous la main les pièces nécessaires à ce grand œuvre[51].

Après tout ce qui a été dit jusqu'ici il est aisé d'apercevoir les points faibles d'une pareille supposition. Tout d'abord, nous le savons, Thomas n'a pas été assigné à Orvieto pour y être *lector* à la curie pontificale[52], mais pour y exercer la fonction de lecteur conventuel auprès de ses frères. Le pape a certes eu recours à lui mais de façon plus occasionnelle. De plus, en 1267, époque où la présence de Moerbeke est attestée à Viterbe, Thomas était assigné à Rome depuis deux ans et aucun document ne permet d'assurer qu'il ait séjourné à Viterbe avant son retour à Paris.

Par ailleurs, on sait que Moerbeke avait commencé son œuvre de traduction longtemps avant d'être en Italie et qu'il l'a continuée bien après la mort de Thomas. S'il est vrai que Thomas a bien utilisé certaines traductions de Moerbeke (pas toutes, loin de là) dès qu'elles furent faites, il est semblable en cela à bien d'autres auteurs de son temps. Mais la chose la plus notable pour notre propos a été relevée par Gauthier au sujet du Commentaire sur le *De anima* d'Aristote. Thomas a bien été un des premiers utilisateurs de la *Translatio nova* que Moerbeke a faite de ce texte, mais il n'a eu à sa disposition qu'un exemplaire imparfait qui l'a induit en erreur sur plusieurs points[53]. Rien n'aurait été plus facile pour Thomas que de consulter Moerbeke s'il avait habité Viterbe en même temps que lui.

Malgré la tentative de C. Steel pour sauver ce qui pouvait l'être de l'hypothèse de Mandonnet en montrant qu'il y a eu tout de même des

relations privilégiées entre les deux hommes[54], il faut donc se résoudre à constater que nous n’avons aucune preuve historiquement fiable d’une telle collaboration entre Guillaume et Thomas. Tout au plus peut-on admettre, avec Minio-Paluello et Gauthier, la possibilité de rencontres occasionnelles, lors des brefs séjours que Thomas fera à Viterbe en juillet 1267 en se rendant au chapitre général de Bologne, et en mai 1268 lors du chapitre de la province de Rome, alors que Guillaume s’y trouvait en sa qualité de pénitencier apostolique[55].

La question qui reste encore à poser (mais au dire des connaisseurs elle est encore insoluble) serait de savoir si Moerbeke a exercé une influence réelle sur Thomas. Au plan doctrinal, il faudrait prouver que l’une ou l’autre de ses corrections aux traductions déjà existantes a eu un effet sur une position déjà prise par Thomas. Quant aux commentaires aristotéliciens, si l’on excepte les traductions originales de Moerbeke qui apportaient du neuf, il faudrait établir que l’une de ses corrections a eu un impact quelconque. Dans les deux cas, la vérification reste à faire ; pour être complète, elle devrait d’ailleurs chercher à s’assurer que l’influence exercée est bien allée dans le sens de l’authentique Aristote car, selon Gauthier, les corrections de Moerbeke – déjà influencé par la scolastique – ne sont pas toujours heureuses.

*

Ainsi s’achève notre description de ces trois années passées par frère Thomas d’Aquin à Rome. Envoyé là au nom de l’obéissance (« en rémission de ses péchés »), non seulement il s’est soucié de l’enseignement des frères qui lui ont été confiés, mais il a montré avec quel sérieux il a pris à cœur sa tâche de pédagogue et à quelle profondeur il a situé la restructuration qu’elle appelait. C’est finalement à son souci d’éducateur que l’on doit la *Somme de théologie* qui devait immortaliser sa renommée. Simultanément, il est resté disponible pour des tâches plus occasionnelles,

et s’il n’est pas impossible de deviner qu’elles lui ont été parfois une charge, il faut aussi constater qu’il s’est honnêtement efforcé de satisfaire ceux qui le sollicitaient. Finalement, il s’est aussi lancé à cette même époque dans son œuvre de commentateur d’Aristote, qui allait devenir une part non négligeable de son activité, et cela dans un souci de mieux remplir sa profession principale au service de la vérité. Si l’on se souvient qu’il a aussi prêché[56], on doit reconnaître que ses dons extraordinaires ne sont pas restés inemployés, mais on comprend aussi peut-être un peu mieux l’état d’épuisement dans lequel il se trouvera moins de dix ans plus tard.

---

1. Ms. *Subiaco, Biblioteca dell’abbazia 211, f. 175r*, dans Grabmann, *Werke*, p. 306.

2. P. GLORIEUX, « Les Questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique », RTAM 4 (1932) 5-33 ; on notera que les suggestions de Glorieux (suivi par Grabmann, etc.), qui proposait de répartir le *De potentia* et d’autres questions entre Rome et Viterbe, perdent toute pertinence à partir du moment où l’on sait que Thomas n’a pas résidé à Viterbe.

3. J. H. ROBB, ed., *St. Thomas Aquinas. Quaestiones De anima*, A newly established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes, Toronto, 1968, p. 27-37. Appuyé sur la même documentation vieillie, l’auteur persistait dans cette position, cf. ST. THOMAS AQUINAS, O.P., *Questions on the Soul [Quaestiones de Anima]*, transl. […] with an Introd. by J. H. ROBB, Milwaukee, 1984 ; à défaut de pouvoir le suivre sur ce point, on tirera profit de son introduction pour le contenu de la Question.

4. B. BAZÁN, *Introduction* à Léon., t. 24 ; Gauthier, *Quelques questions*, p. 452-453, note 44 bis ; on remarquera l’incise concernant les Questions *De anima* : « sans doute trop longues pour avoir été réellement disputées » ; nous avons vu ci-dessus (chap. IV) qu’il faut effectivement envisager cette hypothèse.

5. *Ibid.* ; cela n’est pas très éloigné non plus de la datation de Glorieux (et d’autres) qui proposait : Viterbe, sept.-novembre 1268, à ceci près qu’il faut dire ‘Rome’ et non ‘Viterbe’ et anticiper de quelques mois, puisque Thomas aura quitté l’Italie dès le mois de septembre. On peut encore utiliser l’édition de L. W. KEELER, *S. Thomae Aquinatis. Tractatus De spiritualibus creaturis*, Rome, 1937 (traduction de M. C. FITZPATRICK, *On Spiritual Creatures*, Milwaukee, 1949), mais il faut lui préférer le texte de la Léonine (ed. J. Cos, t. 24/2, 2000).

6. Pour accéder à cette œuvre, le lecteur francophone dispose d’une excellente publication : *Thomas d’Aquin. Les créatures spirituelles*, Texte latin et traduction française en vis-à-vis, Introduction, trad. et notes par J.-B. BRENET, « Sic et non », Paris, 2010.

7. Ptolémée XXII 38-39 (ed. A. DONDAINE, p. 151) : « Fecit etiam tunc temporis (*scil*. Clementis IV) questiones de spiritualibus creaturis, *de malo et de virtutibus* ».

8. Cf. M. BOUYGES, « L'idée génératrice du *De potentia* de S. Thomas », *Revue de Philosophie* 31 (1931) 113-131 ; 246-268 ; avec la discussion de A. D. dans BT 4 (1934-1936), n° 196, p. 140-142.

9. Les Catalogues anciens sont plus exacts en mentionnant explicitement : « De potentia Dei *et ultra* » (Catalogue de Prague, dans Grabmann, *Werke*, p. 92) ; ou bien : « De potentia Dei *cum annexis* » (Ms. *Vat. Borghese 120*, cité dans BT 4, 1934-1936, p. 142).

10. Ainsi Weisheipl, p. 200 : « *De potentia* is chronologically and speculatively the immediate predecessor of the first part of the theological *Summa* ».

11. Cf. *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel*, Chap. X, p. 301-334 : « Une certaine idée de la création » ; G. EMERY, « La relation de création », NV 88 (2013) 9-43.

12. G. K. CHESTERTON, *Saint Thomas d'Aquin*, Lyon, 1935, p. 129 ; cf. J. PIEPER, « Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs », dans L. OEING-HANHOFF, ed., *Thomas von Aquin, 1274/1974*, Munich, 1974, p. 47. On complètera notre brève présentation du *De Potentia* par P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, p. 250-264 ; on trouvera une bonne analyse de la Question 3 dans Weisheipl, p. 198-212 ; en français un des meilleurs ouvrages reste celui de A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1945. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la Puissance*, *qq. 1 à 3*, Paris, 2011, avec une introduction d'E. Perrier ; traduction anglaise : *On the Power of God (Questiones Disputae De Potentia Dei)*, literally transl. by the English Dominican Fathers, 3 vol., London, 1932-1934 ; en italien, *La potenza di Dio. Quaestiones disputatae De Potentia Dei I-III*, a cura di A. CAMPODONICO, introd. di L. TUNINETTI, Florence, 1991.

13. Comme l'avait déjà signalé A. Oliva dans la recension de notre livre (*Sapienza* 1994, p. 363-367 [p. 364]), d'après une communication orale du P. Gauthier, ses travaux sur le *Quodlibet* IV q. 12 a. 2 [24], lignes 146-147, lui ont permis d'être plus affirmatif quant au lieu où fut commenté le *De divinis nominibus*. Étant donné que son chapitre 13, leçon 2, fait deux renvois aux *Catégories* d'Aristote selon la traduction de Moerbeke et que celle-ci n'a été achevée qu'en mars 1266, c'est après cette date qu'il faut situer ces renvois et donc à une époque où Thomas se trouve à Rome. Cette trouvaille de Gauthier apporte l'argument décisif qui manquait jusqu'alors à la proposition de Weisheipl reprise par M. M. Mulchahey (*op. cit*., p. 290-293 et p. 296-297). – Il n'existe pas encore d'édition critique de ce Commentaire, ni de traduction française imprimée ; on peut encore se référer au travail déjà ancien, mais bien fait de J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, p. 208-234, pour le Commentaire sur les *Noms divins*, ainsi qu'à H.-F. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au* XIII*e* *siècle*, Rome, 1953.

14. On retrouvera aisément cette évolution dans la petite série de citations suivantes, où l'on voit Thomas (vers 1255) assurer d'abord que Denys suit presque partout Aristote et terminer (vers 1270) en disant qu'il est la plupart du temps d'accord avec les platoniciens : *Sentences* II d.14 q.1 a.2 : « Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus » ; *Expositio super librum de divinis nominibus Prooemium* : « …Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo […], plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur Platonici » ; *De malo* q.16 a.1 ad 3 (Léon., t. 23, p. 283, lin. 389) : « Dionisius qui in plurimis fuit sectator sententie platonice ».

15. C'est une expression de P. FAUCON, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Lille-Paris, 1975, p. 391 (recensions de A. REIX, RPL 76, 1978, p. 257-259, très favorable,

et de M. CORVEZ, RT 77, 1977, p. 287-289, plus réservée).

16. C'est la thèse de C. GIACON, « Il platonismo di Aristotele e S. Tommaso », DC 28 (1975) 153-170, résumée par R. IMBACH, « Le (néo-)platonisme médiéval, Proclus latin et l'École dominicaine allemande », *Revue de théolologie et de philosophie* 110 (1978) 427-448, cf. p. 441 (repris en ID., *Quodlibeta*, p. 129-151, chez qui l'on trouvera de nombreuses indications et éléments de jugement sur ce sujet encore en chantier.

17. Cela n'est guère connu, mais l'un des premiers directeurs de la *Revue thomiste*, H.-A. Montagne, dans un texte intitulé « Notre programme », l'avait très explicitement dit : pénétrer la doctrine de Thomas, ce n'est pas seulement l'étudier en lui-même, mais « déterminer ce qu'il doit au Stagirite, *ce qu'il doit aussi à Platon* et aux autres grands penseurs de l'Antiquité » (RT 17, 1909, p. 15) ; de fait, deux ans plus tard, il accueillait une étude sur ce sujet : C. HUIT, « Les éléments platoniciens de la doctrine de saint Thomas », RT 19 (1911) 724-766.

18. Cf. ST Ia q.84 a.5 : « Ideo Augustinus in libro 83 Quaest. <q.46> posuit *loco idearum quas Plato ponebat*, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. » Sur le destin de la théorie des idées divines on verra *La Question 46 « De ideis » de saint Augustin. Réception et interprétations*, numéro spécial de la *Revue Thomiste*, juillet-septembre, 103 (2003) 358-543.

19. J. MOREAU, « Le platonisme dans la 'Somme théologique' », dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 1, p. 238-247, cf. p. 242 (nous soulignons). Dans le même ouvrage, on lira 2 pages (p. 256-257) de A. VON IVANKA, « S. Thomas platonisant », où il montre bien que seule une lecture platonisante d'Aristote empêche de comprendre que la causalité finale exercée par le bien absolu comme désiré par tout et par tous (*Movet ut desideratum* ; cf. ST Ia q.6 a.1 ad 2 ; SCG III 19) est un héritage authentiquement platonicien.

20. Outre Faucon, *Aspects néoplatoniciens*, il faut mentionner deux études marquantes : V. BOLAND, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*, « Studies in the History of Christian Thought 69 », Leiden, 1996, qui est de loin l'ouvrage le plus élaboré sur ce sujet, et C. D'ANCONA COSTA, « La notion de l'un dans Thomas d'Aquin. Une confrontation des Commentaires sur les *Noms divins* et sur la *Métaphysique* », RTPM 64/2 (1997) 315-351, qui montre de façon convaincante la persistance chez Thomas des modèles élaborés par la tradition platonicienne lorsqu'il s'agit de parler du premier principe. P. Porro, *Tommas d'Aquino*, p. 231-248, offre un dense résumé du livre ; voir aussi l'article déjà cité de M. BORGO, « Tommaso d'Aquino lettore dello pseudo-Dionigi Areopagita. L'uso del corpus dionisiano nel Commento alle *Sentenze* », *Documenti e Studi* 24 (2013) 153-187. Y. DE ANDIA, « Remotio-Negatio. L'évolution du vocabulaire de saint Thomas touchant la voie négative », *Denys l'Aréopagyte. Tradition et Métamorphoses*, Paris, 2006, p. 184-211. On peut toujours se référer avec profit à plusieurs ouvrages anciens, toujours précieux : R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism.* À Study of the *Plato* and *Platonici* Texts in the Writings of Saint Thomas, La Haye, 1956, qui présente un inventaire des textes accompagné d'un index et d'un Commentaire (avec les recensions de B. MONTAGNES, RT 57, 1957, p. 587-591, et de C. VANSTEENKISTE, *Angelicum* 34, 1957, p. 318-328, qui donne une liste de textes complémentaires). Plus proche de nous, W. N. NEIDL, *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Regensburg, 1976 (cf. RLT 12, 1979, p. 58-62) ; I. E. M. ANDEREGGEN, *La metafisica de santo Tomás en la Exposición sobre el « De Nominibus » de*

Dionisio Areopagita, Diss. PUG, Roma, 1988 (Buenos Aires, 1989) ; M. B. EWBANK, « Remarks on Being in St. Thomas' *Expositio de divinis nominibus* », AHDLMA 56 (1989) 123-149 ; F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, « STGMA 22 », Leiden, 1992 (rec. de S.-Th. BONINO, RT 92, 1992, 901-902).

21. P. Faucon, *Aspects néoplatoniciens*, p. 73, qui parle même d'une « fonction ancillaire » de l'aristotélisme au service du platonisme (cf. p. 76, 117, 241).

22. S'il faut rappeler que Thomas était en bonne compagnie dans ce recours à Platon, on peut renvoyer à la traduction d'E. VON IVANKA, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église,* Paris, 1990 (éd. allemande, Einsiedeln, 1964).

23. Cf. ci-dessus, début du chap. VI.

24. Résumé de H.-F. Dondaine, *Préface*, Léon., t. 42, p. 264, à qui nous empruntons bien d'autres détails ; le texte se trouve aux p. 279-294.

25. La chose a été bien établie par A. DONDAINE, « Saint Thomas et la dispute des attributs divins (*I Sent., d.2, a.3*) », AFP 8 (1938) 253-262 ; ID., « Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la Question des attributs divins ? », BT 3 (1930-1933) 171*-182*. Sans nous y attarder ici, signalons cependant que ce que Dondaine considère comme une Question disputée à Rome n'en est pas une et que ce texte prend plutôt place dans le Commentaire des *Sentences* lors du premier enseignement parisien, dix ans auparavant, comme une de ces multiples révisions faites sur le premier Livre alors qu'il circulait déjà sur exemplar et dont Oliva a révélé l'existence, cf. *Les débuts*, p. 109-123, 130-139,160-163.

26. Cf. l'édition du texte et la Préface due à H.-F. Dondaine dans Léon., t. 40, p. C 1-47 ; L. OTT, « Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin 'De forma absolutionis' in dogmengeschichtlicher Betrachtung », dans *Festschrift Eichmann*, Paderborn, 1940, p. 99-135.

27. Cf. ici encore l'édition du texte et la Préface de H.-F. Dondaine, Léon., t. 42, p. 295-346.

28. Pour la réponse de Kilwardby, M.-D. CHENU, « Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271) », dans *Mélanges P. Mandonnet*, t. I « Bibl. thomiste 13 », Paris, 1930, p. 191-221, et son texte complet dans H.-F. DONDAINE, « Le *De 43 quaestionibus* de Robert Kilwardby », AFP 47 (1977) 5-50 ; pour Albert, D. A. CALLUS, « Une œuvre récemment découverte de S. Albert le Grand : *De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis* (1271) », et son texte dans J. A. WEISHEIPL, « The *Problemata determinata XLIII* ascribed to Albertus Magnus (1271) », MS 22 (1960) 303-354 (2e éd. améliorée par le même auteur dans *Alberti Magni Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. 17/1, Münster, 1975, p. 45-64). De nombreuses éditions mentionnent seulement 42 articles pour S. Thomas ; c'est une erreur qu'il importe de corriger.

29. Ces deux textes ont également été édités par H.-F. Dondaine (*ibid*.), à qui nous devons aussi d'avoir si bien débrouillé leurs rapports entremêlés.

30. *Responsio de 43 art*., considérations introductives, Léon., t. 42, p. 327, lin. 21-29 ; Thomas répètera à la fin de sa lettre que l'obéissance l'a contraint à répondre sur des sujets qui excédaient les limites de la faculté de théologie (*quamuis plures eorum sint preter limites theologice facultatis*), lui faisant un devoir de ce que sa profession ne demandait nullement : « ex vestra iniunctione factum est michi debitum quod proprii officii professio nullatenus requirebat. » Cette distinction entre le champ de compétence de la philosophie et celui de la théologie est une option très nette de Thomas depuis le

début de sa carrière, cf. A. OLIVA, « Philosophy in the Teaching of Theology by Thomas Aquinas », *The Thomist* 76 (2012) 397-430, cf. p. 425-427.

31. *Ibid.*, art. 34, p. 333.

32. *Ibid.*, art. 32, p. 333.

33. Léon., t. 42, p. 349-356 ; H.-F. Dondaine se rallie à la proposition de situer cet écrit en 1271 ; pour son contenu, cf. Torrell, *La pratique*, p. 224-225.

34. Sur la base des citations des différentes versions de la *Politique* d'Aristote, une étude plus récente retient au contraire Hugues III comme le destinataire du livre de Thomas ; il en résulterait donc que le *De regno* a été rédigé entre 1271-1273, cf. Chr. FLÜELER, *Rezeption und Interpretationen der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, t. I, p. 27-28 ; P. MOLNÁR, « Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique », AHDLMA 19 (2002) 78-79, se rattache lui aussi à cette datation.

35. Cf. H.-F. DONDAINE, Léon. t. 42, p. 424-425.

36. Cf. Weisheipl, p. 434, note 6, et ci-dessus chap. 1, notes 68-70.

37. BT II (1927-1929), n° 297, p. [334].

38. Léon., t. 42, p. 424 ; le texte se trouve aux p. 449-471 ; *Saint Thomas d'Aquin, Petite somme politique*. Anthologie de textes politiques traduits et présentés par D. SUREAU, Paris, 1997, p. 33-115 : trad. intégrale du texte de l'édition léonine. La traduction de M.-M. COTTIER, *Saint Thomas d'Aquin, Du Royaume. De Regno*, Paris, 1946, est antérieure à l'édition critique ; c'est aussi le cas de celle de Cl. ROGUET, *Du gouvernement royal*, Paris, 1931, munie d'une Préface de Ch. JOURNET. Outre les études mentionnées dans notre chap. I, notes 68 et 70, mentionnons encore : G. DAHAN, « Thomas d'Aquin : la politique et l'Écriture », RT 114 (2014) 5-22, qui a pu souligner la présence de 58 citations scripturaires dans le *De Regno* ; F. DAGUET, « Le bien commun dans la théologie politique de saint Thomas », RT 114 (2014) 95-127 (cf. ID., *Du politique chez Thomas d'Aquin*, p. 51-98). Renvoyons aussi à L. GÉNICOT, « Le *De Regno* : spéculation ou réalisme ? », dans *Aquinas and Problems of his Time*, p. 3-17 ; W. MOHR, « Bemerkungen zur Verfasserschaft von *De regimine principum* », dans *Virtus Politica*, Festgabe […] A. HUFNAGEL, J. MÖLLER-H. KOHLENBERGER, ed. Stuttgart, 1974, p. 127-145, mais ces deux travaux sont eux aussi antérieurs à l'édition léonine.

39. G. VERBEKE, « Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au *De anima* d'Aristote », RPL 45 (1947) 314-338 ; ID., « Note sur la date du Commentaire de S. Thomas au *De anima* d'Aristote », *ibid.*, 50 (1952) 56-63.

40. R.-A. GAUTHIER, *Préface* à la *Sentencia Libri De Anima*, Léon., t. 45/1, p. 283*-288*, notamment.

41. Cf. *ibid.*, p. 285*-286*.

42. M. DE CORTE, « Thémistius et saint Thomas d'Aquin », AHDLMA 7 (1932) 47-83.

43. Explications circonstanciées de Gauthier, Léon., t. 45/1, p. 275*-282* ; nous ne pouvons guère entrer ici dans le contenu du Commentaire du *De anima* ; mais il en existe une bonne traduction française : *Thomas d'Aquin, Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, Introduction, traduction et notes par J.-M. VERNIER, Paris, 1999. On peut aussi renvoyer à une version italienne : TOMMASO D'AQUINO, *Commentario al « De Anima »*, Traduzione, studi introduttivi e note di A. CAPARELLO, 2

vol., Rome, 1975 ; L. ELDERS, « Le Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le *De Anima* d'Aristote », dans ID., *Autour de saint Thomas d'Aquin*, t. I, Paris-Bruges, 1987, p. 55-76 ; THOMAS AQUINAS. À *Commentary in Aristote's De anima*, intr. and translation by R. PASNAU, New Haven-Londres, 1999.

44. R.-A. GAUTHIER, ed., *Sentencia libri De sensu et sensato*, Léon., t. 45/2 ; on sait que ce livre comporte deux traités : 1. *De sensu exteriori* ; 2. *De memoria et reminiscentia*. Pour la date, *Préface*, *ibid*., p. 127*-128* ; le renvoi de Thomas à son Commentaire sur le *De Anima* (II 20, lin. 24-88, p. 152-153, de Léon., t. 45/1) se trouve en *De sensu* I 4 (lin. 163, Léon., t. 45/2, p. 30). Sur cette édition, cf. R. WIELOCKX, « Thomas d'Aquin, commentateur du *De Sensu* », *Scriptorium* 41 (1987) 150-157. Traduction anglaise : *Thomas Aquinas. Commentaries on Aristotle's "On Sense and What Is Sensed" and "On Memory and Recollection."* Translated with introductions and notes by K. WHITE and E. M. MACIEROWSKI. Washington, D.C., 2005.

45. Léon., t. 45/1, p. 288*-294* ; les citations renvoient aux p. 288*-290*.

46. Weisheipl, p. 280-281.

47. L. MINIO-PALUELLO, « Moerbeke, William of », *Dict. of Scientific Biography* 9 (1974) 434-440, cf. p. 434 : « A spectacular widening and increase of the Greek sources […] were due to Moerbeke's insatiable desire to pass on to Latin-reading students the yet undiscovered or rediscovered treasures of Greek civilization, his extensive linguistic knowledge, his indefatigable search… ».

48. Un congrès scientifique a permis de faire le point à son sujet et on y trouvera bien des détails dans lesquels nous ne pouvons entrer, cf. J. BRAMS et W. VANHAMEL, éd., *Guillaume de Moerbeke.* Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286), Leuven, 1989.

49. Nous empruntons ce résumé à A. PARAVICINI-BAGLIANI, « Guillaume de Moerbeke et la cour pontificale », dans *Guillaume de Moerbeke*, p. 23-52 ; cf. ID., « Nuovi documenti su Guglielmo da Moerbeke O.P. », AFP 52 (1982) 135-143 ; E. PANELLA, « Nuove testimonianze su Guglielmo da Moerbeke », AFP 56 (1986) 49-55.

50. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle, Ière Partie : Étude critique*, 21911, p. 39-41.

51. On trouve déjà cette affirmation dans une liste des œuvres de Thomas, datant probablement de 1312 : « Fr. Wilhelmus Brabantinus, Corinthiensis, transtulit omnes libros naturalis et moralis philosophiae de graeco in latinum *ad instantiam fratris Thomae* » (*Catalogus Stamsensis*, ed. G. MEERSSEMAN, MOPH 18, 1936, p. 62, no 33) ; bien qu'il ne mentionne pas le nom de Guillaume, c'est probablement à ce texte que Tocco emprunte son information : « procuravit (Thomas) quod fieret nova translatio que sententie Aristotilis continet clarius veritatem » (*Ystoria* 18, p. 133 ; *Histoire*, p. 56 ; Tocco 17, p. 88).

52. Cf. ci-dessus, chap. VIII, notes 4-6.

53. Cf. la liste et le commentaire de ces erreurs par Gauthier : Léon., t. 45/1, p. 176*-199*, et le schéma éloquent de la p. 175* ; du même auteur, mais à propos du Commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* : Léon., t. 47/1, p. 264*-265*. On sait que la tradition manuscrite des œuvres de Moerbeke, souvent révisées par lui, est des plus compliquée, cf. l'illustration qu'en a donnée R. WIELOCKX, « Guillaume de Moerbeke réviseur de sa révision du *De anima* », RTAM 54 (1987) 113-

185 ; cf. J. BRAMS, « Guillaume de Moerbeke et Aristote », dans J. HAMESSE et M. FATTORI, éd., *Rencontre de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve-Cassino, 1990, p. 317-336.

54. C. STEEL, « Guillaume de Moerbeke et saint Thomas », dans *Guillaume de Moerbeke*, p. 57-82.

55. Gauthier est revenu plusieurs fois sur ce sujet ; cf. surtout Léon., t. 47/1, p. 232*-234* et 264*-265* (que Minio-Paluello qualifie de « best critical assessment » sur le sujet) ; t. 48, p. XVIII-XX (version française du précédent) ; « Quelques questions à propos du Commentaire de S. Thomas sur le *De anima* », *Angelicum* 51 (1974) 419-472, cf. p. 438-442 où il démontre que Thomas n'a jamais résidé à Viterbe (il faut donc corriger en ce sens ses textes précédents) ; ultime reprise de ce sujet par Gauthier dans son *Introduction* (1993) p. 84-92.

56. Nous en avons au moins un exemple : Tocco (*Ystoria* 53, p. 189-190 ; *Histoire*, p. 112 ; Tocco 53, p. 126-127) rapporte que Thomas a prêché à Rome une semaine sainte : après sa prédication du jour de Pâques, une femme atteinte d'un flux de sang aurait été libérée de son infirmité après avoir touché la chape du saint docteur et serait allée de Saint-Pierre à Sainte-Sabine pour raconter la chose à Raynald ; cf. *Naples* 75, p. 369 : Léonard de Gaète rapporte le même fait, qu'il dit tenir de Raynald lui-même, mais il situe la prédication à Sainte-Marie-Majeure.

XI

Nouveau séjour à Paris affrontements doctrinaux

(1268-1272)

Si les occupations de Thomas, durant les années de Rome comme à Orvieto, furent nombreuses – ses œuvres sont là pour en témoigner –, sa production littéraire reflète un calme et une sérénité qui ont frappé les observateurs. On le devine parfois surchargé, mais pas impatient ni irrité contre des interlocuteurs directs. Si, dans la *Somme contre les Gentils* ou le Commentaire sur le *De anima*, il s'en prend parfois à certaines erreurs –, c'est dans un conflit d'idées avec des philosophes du passé ; il n'a pas en face de lui des adversaires contemporains qui menaceraient directement la foi chrétienne. Les choses vont changer à son retour à Paris ; les œuvres de cette nouvelle période témoignent d'une agitation qui tranche sur le ton pacifique de celles de l'époque précédente.

Date et lieu du départ de Thomas pour Paris

À quelle date Thomas est-il revenu à Paris ? Les historiens ont longtemps hésité à ce sujet. Comme beaucoup de leurs essais sont encore en circulation, bien qu'ils soient pour une large part périmés, il ne sera pas inutile pour l'information des lecteurs de rappeler ces hésitations des chercheurs.

Dès 1910 et avec beaucoup de perspicacité, Mandonnet résumait ainsi les résultats de son enquête : « L'ensemble des données positives va donc à établir que saint Thomas d'Aquin a repris son enseignement professoral à l'Université de Paris probablement dès l'automne de 1268 et certainement avant Pâques de 1269, et que c'est à ce titre qu'il a ouvert sa première dispute quodlibétique, sinon à Noël, du moins aux approches de Pâques de cette même année scolaire[1]. » Les historiens d'aujourd'hui ont vérifié et précisé cette intuition, mais ils l'ont aussi confirmée.

Le problème avec les assertions de Mandonnet n'est pas tellement la date de retour que le point de départ du voyage de Thomas. Le sujet n'est pas anodin car il rejaillit sur le lieu de résidence de sa dernière année en Italie. Sur la foi d'une admonition du chapitre général de Bologne (juillet 1267), qui recommandait à la province de Rome de veiller soigneusement à ce que le couvent de la ville où se trouvait le pape soit peuplé de frères intellectuellement capables[2], Mandonnet avait conclu que Thomas avait dû être assigné à Viterbe aussitôt après ce chapitre, puisque la curie pontificale s'y trouvait. En fait, ainsi que l'a rappelé Gauthier et comme on peut le lire en note ci-dessous, le texte en question ne parle ni de Thomas ni de Viterbe, et cette conclusion, obtenue par pure inférence imaginative, n'est appuyée par aucun document[3].

Bien que cette position de Mandonnet ait été adoptée par nombre d'historiens[4], rien ne nous permet de penser que Thomas ait quitté Rome pour d'autres raisons que les courtes absences motivées par les chapitres auxquels il dut prendre part ; il faut donc conclure qu'il est resté à Rome jusqu'à son départ pour Paris[5].

Aucun texte ne permet de préciser exactement la date de ce retour à Paris. Mandonnet, qui faisait partir ce voyage de Viterbe, en situait le départ à la mi-novembre 1268 et l'arrivée en janvier[6]. Thomas ayant prêché à Bologne et à Milan deux sermons pour l'Avent, il proposait de situer ces

prédications en décembre 1268, sur le chemin du retour, avant que Thomas ne prenne la route de la France en passant par les Alpes.

Depuis longtemps déjà, Walz et Verbeke ont émis des doutes sur les dates proposées pour cette prédication et sur la vraisemblance de cette traversée des Alpes en plein hiver[7] ; on choisissait généralement une meilleure saison pour affronter cette route. Quant à cette prédication de l'Avent à Bologne et à Milan, elle pourrait très bien se situer, ainsi que le suggère Tugwell, en décembre 1259, c'est-à-dire quelques années plus tôt, au moment où Thomas revenait en Italie, après son premier enseignement parisien[8].

Après réexamen du dossier, Gauthier est parvenu à la conclusion que le départ de Rome (et non plus de Viterbe) peut très bien prendre place quelques mois plus tôt que ne le pensait Mandonnet. Le commentaire du *De anima* étant achevé, puisqu'il a déjà fait l'objet d'une publication en Italie dès l'automne de 1268, rien ne s'oppose à ce que Thomas ait pu partir à cette date (probablement dès septembre)[9].

Gauthier rejoint ici la position à laquelle G. Verbeke était déjà parvenu par une tout autre voie (bien que le détail de sa démarche ne puisse plus être soutenu), qui pensait même pouvoir préciser que Thomas devait être parti avant le 12 septembre 1268. On peut ajouter à cela l'invasion de Rome par Conradin (de Hohenstaufen)en juillet 1268 (Santa Sabina aurait même peut-être été pillée) qui fournit un motif supplémentaire à ce départ anticipé[10]. Pour Gauthier il n'y a aucun doute, Thomas a quitté Rome à cette époque et voyagé par mer (le récit d'une tempête subie par lui et ses compagnons s'expliquant fort bien comme une tempête d'équinoxe)[11].

Cette solution, qui permettait d'épargner du temps et de la fatigue (Thomas aurait pu embarquer à Civitavecchia, débarquer à Aigues-Mortes, et remonter encore le Rhône par bateau), présente à nos yeux l'avantage supplémentaire de combler une lacune de quelques mois dans l'occupation de la deuxième chaire dominicaine à Paris. Mandonnet et d'autres

attribuaient cette chaire à Thomas dès son arrivée en janvier 1269, mais on ne savait dire qui devait être son titulaire pour le début de l'année universitaire 1268-1269. Mandonnet avait cru pouvoir y placer Maître Gérard Reveri, dont on ne sait guère autre chose que le fait qu'il mourut à Saint-Jacques pendant qu'il était régent. Ce serait son décès qui aurait provoqué le retour anticipé de Thomas ; en fait, sa mort était antérieure d'une dizaine d'années[12] !

L'hypothèse qui fait partir Thomas le plus tôt possible et par le mode de déplacement le plus rapide permettrait donc de le faire arriver à Paris peu après le 14 septembre, début officiel de l'année scolaire. Cela rejoint finalement la première intuition de Mandonnet, mais débarrassée de la gangue d'inventions annexes qui l'obscurcissaient un peu. Il semble donc qu'on puisse dire avec une certitude historique raisonnablement fondée que Thomas a pu enseigner ainsi une année à peu près complète, et il faut donc parler de 1268-1272 (plutôt que de 1269-1272) pour ce second enseignement parisien[13].

Les motifs du retour de Thomas à Paris

On ne peut guère que conjecturer les raisons qui ont pu motiver le rappel de Thomas à Paris. Pour Mandonnet, la crise averroïste était la raison principale ; Weisheipl pense plutôt qu'il s'agissait d'une recrudescence de l'agitation des séculiers contre les mendiants[14]. Verbeke résume fort bien la situation en ajoutant encore un troisième motif : de retour à Paris, Thomas aurait à « lutter sur trois fronts simultanément : il devait combattre les esprits conservateurs de la faculté de théologie qui ne voyaient en Aristote qu'un danger pour la foi chrétienne ; en sens inverse, il devait s'opposer au monopsychisme averroïste ; il devait enfin faire l'apologie des ordres mendiants contre les séculiers qui voulaient les exclure de l'enseignement universitaire[15] ».

Il est assez frappant de constater que, cette même année 1268, saint Bonaventure, parlant de certaines erreurs qui menacent la foi chrétienne, dénonçait pour sa part un triple danger : l'éternité du monde, la *necessitas fatalis*, c'est-à-dire le déterminisme de la volonté par les astres, l'unicité de l'intellect pour tous les hommes. Cette dernière erreur est la pire, ajoutait-il, car elle renferme les deux autres[16]. Même si Bonaventure ne désigne probablement pas encore des contemporains, nous sommes tout près des erreurs auxquelles Thomas devra répondre. Étant donné tous les travaux qu'il avait déjà en cours, malgré sa puissance de travail, son étonnante concentration et la capacité qu'il avait de dicter à trois et même quatre secrétaires à la fois[17], c'était plus qu'il n'en fallait pour l'occuper lui et son équipe.

Le premier front sur lequel Thomas doit se battre est celui de la défense de la vie religieuse mendiante. Puisque nous en avons amplement parlé ci-dessus, il suffit simplement de rappeler que c'est l'époque du *De perfectione spiritualis vitae* (début 1270) et du *Contra retrahentes* (entre carême et été 1271). On peut ajouter ici que Thomas utilisait tous les moyens à sa disposition puisque ces écrits étaient accompagnés des prises de position, d'abord orales puis écrites, des disputes quodlibétiques (*Quodlibet* II-V, entre Noël 1269 et Noël 1271) et des sermons universitaires, notamment *Osanna filio David* (1er décembre 1269) et surtout *Exiit qui seminat* (16 février 1270) qui contiennent des arguments repris dans le *Contra retrahentes*[18].

Dans cette première bataille, Thomas, et les dominicains en général, aussi bien que les franciscains, combattent contre le corps professoral séculier, leur ennemi commun qui ne fait guère entre eux de distinction. Un témoignage parmi bien d'autres en est fourni par les réfutations de Nicolas de Lisieux : il répond simultanément à une *Quaestio* de Jean Pecham sur la perfection évangélique de la pauvreté et au *Contra retrahentes* de Thomas. Bien qu'ayant des titres propres, ces deux écrits se suivent dans les

manuscrits et sont parfois désignés sous le titre abrégé commun de *Contra Pecham et Thomam*[19]. Cela ne va pas sans ironie puisque le franciscain anglais Jean Pecham, qui commence son enseignement à Paris peu après le retour de Thomas et qui deviendra archevêque de Canterbury, est aussi un de ses plus farouches adversaires, le représentant type peut-être de la tendance conservatrice augustinienne face aux nouvelles idées aristotéliciennes. L'histoire a conservé des témoignages non équivoques de cette opposition de Pecham à Thomas : qu'ils soient à charge s'ils viennent des dominicains[20], ou à décharge si c'est Pecham lui-même qui parle[21]. On peut considérer le cas du *De aeternitate mundi* comme emblématique de cette situation.

Le « De aeternitate mundi »

Ce dossier est un des plus travaillés par les spécialistes, aussi bien quant à la situation historique de l'opuscule que de son contenu car, à défaut d'arguments externes décisifs, c'est aux éléments de critique interne qu'il faut avoir recours[22].

La question de l'éternité du monde était à l'ordre du jour depuis que l'introduction de la philosophie d'Aristote l'avait mise au premier plan[23]. On sait que la plupart des théologiens de cette époque, dont Bonaventure et Pecham, déclaraient qu'elle était impensable et qu'il était aisé de prouver que le monde avait commencé par des raisons très efficaces[24]. À l'opposé, selon Thomas, seule la foi peut nous faire tenir que le monde a commencé et il n'est pas possible de faire la preuve du contraire : *mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest : sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est*[25]. Cela ne l'empêchait évidemment pas de tenir la dépendance fondamentale et permanente du monde par rapport à Dieu. Cette thèse, qui était déjà celle des *Sentences*, Thomas ne

l’abandonnera jamais par la suite, et elle est reprise avec force et sous un nouveau jour dans le *De aeternitate mundi*[26].

La date de cet opuscule est une question très débattue par les érudits depuis longtemps déjà. Étant donné le contexte que nous avons rappelé, Mandonnet l’avait situé d’emblée durant ce second enseignement parisien et, plus précisément, durant l’année 1270. L’époque vit en effet une exaspération croissante de la controverse qui s’acheva provisoirement par la condamnation du 10 décembre 1270, prononcée par l’évêque de Paris, Étienne Tempier[27]. Mandonnet admettait cependant que l’opuscule pouvait être situé une ou deux années plus tard.

À l’exception des quelques voix discordantes de F. Pelster, M. Hendrickx ou Th. P. Bukovski qui voudraient le ramener beaucoup plus tôt : entre les *Sentences* et la *Somme*, la vraisemblance de cette position l’a fait adopter par la grande majorité des spécialistes. Tout en rappelant les avis contraires, l’édition léonine s’y est aussi ralliée[28]. Mais, à la recherche d’un contexte encore plus précis, Ignatius Brady publia un essai original à l’occasion du septième centenaire de la mort de Thomas. Il y proposait de considérer le *De aeternitate mundi* comme une réplique dirigée contre Jean Pecham, suite immédiate de la dispute dont parlent Tocco et Barthélemy de Capoue[29].

Lors de sa leçon inaugurale en présence de Gérard d’Abbeville et de Thomas d’Aquin, Pecham aurait en effet soutenu avec fougue la thèse opposée à celle de Thomas au sujet de l’éternité du monde. Par égard pour le candidat à la maîtrise, Thomas garde le silence ; mais à la sortie de la cérémonie, ses élèves indignés le pressent d’intervenir ; le lendemain donc, lors de la *resumptio* par Pecham de la thèse exposée la veille, Thomas intervient calmement mais fermement et montre à son opposant la fragilité de sa position. Il n’en resta pas à cette intervention orale, mais il écrivit peu après son *De aeternitate mundi*. Selon toute vraisemblance, l’opuscule

reprend les arguments mêmes qui avaient été développés oralement car Thomas y réfute pied à pied les arguments de Pecham.

Après avoir d'abord suivi cette proposition de Brady, Weisheipl a repris à son tour l'examen détaillé du sujet[30]. Il en est arrivé à plusieurs conclusions, dont la première – latérale par rapport au droit fil de la discussion – n'est pas sans intérêt, puisqu'elle souligne que cet opuscule n'est pas un écrit philosophique, mais bien théologique[31]. En second lieu, Weisheipl pense qu'il ne faut pas y chercher une réfutation directe de qui que ce soit, mais simplement la manifestation au grand jour d'une opinion qui chez Thomas est arrivée à maturité. Si l'on y reconnaît les arguments de Pecham, il atteint en fait indistinctement tous les adversaires de cette position, car en réalité les mêmes raisons se retrouvent un peu partout comme le bien commun de tous ceux qu'inquiète la trop forte présence d'Aristote en ce domaine.

Quant à la date, Weisheipl tire profit d'une étude de John F. Wippel qui a replacé dans leur perspective chronologique tous les textes où Thomas a parlé du sujet[32]. Cet auteur a remarqué que Thomas n'a pas toujours tenu exactement la même position. D'abord influencé par Maïmonide, qui avait contesté fortement la thèse d'Aristote, Thomas croyait que le Philosophe considérait lui-même ses arguments comme seulement probables. Ne voulant pas leur donner une force plus grande que celle que leur accordait leur auteur, il se serait donc contenté de dire qu'il n'était pas possible de prouver péremptoirement le commencement ou le non-commencement du monde. Mais après avoir commenté pour lui-même *Physique* VIII, Thomas se serait aperçu que la conviction d'Aristote était beaucoup plus contraignante qu'il ne l'avait pensé[33]. Cette nouvelle certitude trouve son expression dans notre opuscule : non seulement la non-éternité du monde n'a pas été démontrée, non seulement elle ne peut pas être démontrée, mais bien : un monde éternellement créé est possible[34].

L'intérêt de cette démarche pour notre enquête est qu'elle situe le *De aeternitate mundi* peu après le Commentaire sur la *Physique* (1268-1269) et qu'elle confirme donc sa date tardive, sinon exactement dans les mêmes termes que Mandonnet, du moins avec une force nouvelle puisqu'on peut ainsi montrer que ce petit ouvrage se situe au terme de toute une évolution de Thomas. À notre sens, et contrairement à ce qu'a cru Weisheipl, elle ne force pas du tout à renoncer à la lecture qu'en a faite Brady, qui a le mérite de donner à l'opuscule un contexte plausible[35]. Le débat avec Pecham étant la chiquenaude qui aurait poussé Thomas à exprimer en toute clarté la certitude à laquelle il était parvenu par sa fréquentation d'Aristote[36].

L'unicité de la forme substantielle

Après ce qui vient d'être rappelé, on comprend que Pecham ait gardé un souvenir cuisant de sa rencontre avec Thomas ; mais ce qui opposait les deux maîtres était beaucoup plus grave qu'une simple question d'opinion personnelle. On a parlé d'augustinisme contre aristotélisme ; ce n'est qu'en partie vrai. Il est aujourd'hui bien reconnu que les partisans de la pluralité des formes prétendaient eux aussi être à l'école d'Aristote ; quant à Thomas, il peut lui aussi se poser en descendant authentique d'Augustin[37]. Avec déjà plus de vérité, S. Bonaventure voyait dans ces positions intellectuelles contrastées un reflet des différences de mentalité entre les deux grands ordres : « Les uns [les prêcheurs bien sûr], s'appliquent d'abord à la *spéculation*, dont ils tirent même leur nom, et en second lieu à l'*onction* ; les autres [les mineurs] visent d'abord l'*onction*, ensuite la *spéculation*[38] ».

Même cela ne suffit pas à expliquer la violence de l'affrontement, car bien des dominicains s'opposaient aussi à Thomas sur les mêmes sujets, ainsi Robert Kilwardby. Il y avait encore la conviction que les thèses de Thomas sur l'unicité de la forme substantielle et sur l'éternité du monde

mettaient bel et bien la foi en danger. Pour l'éternité du monde, nous l'avons vu, Thomas n'en était nullement convaincu et persévéra dans sa position jusqu'à la fin. Avec l'unicité de la forme substantielle, le débat se déplaçait du domaine de la théologie de la création à celui de l'anthropologie.

Loin d'être nouveau à cette époque, le problème occupait les esprits depuis près de 50 ans. Dom Lottin avait jadis cru pouvoir conclure qu'aux alentours de 1230 – chez des penseurs comme Roland de Crémone et Philippe le Chancelier, Jean de La Rochelle et même Alexandre de Halès – il existait une véritable unanimité contre la pluralité des formes, et qu'en sa faveur on ne songeait pas à faire valoir l'autorité de saint Augustin, mais qu'on la considérait plutôt comme la caractéristique du philosophe juif Avicébron (Ibn Gebirol)[39].

De nombreux autres travaux parus depuis[40] ont modifié cette première approche et montré au contraire que la plus grande diversité régnait dans la première scolastique, et que les partisans de la pluralité des formes se réclamaient non seulement d'Avicébron, mais surtout d'Avicenne et, à travers lui d'Al Fârâbi[41]. Quant à saint Augustin, l'incertitude de sa position sur le sujet conduisait ceux qui voulaient se réclamer de lui à tenter de le concilier avec la doctrine aristotélicienne. C'est ainsi qu'on a été amené à identifier la doctrine traditionnelle avant l'arrivée de saint Thomas comme étant celle d'un *aristotélisme éclectique*[42], ou encore de façon plus nuancée d'*aristotélisme éclectique néo-platonisant* en revalorisant de nouveau l'influence d'Avicébron[43].

Déjà vive sur le plan strictement philosophique, la discussion devenait plus aiguë en passant dans le domaine théologique. Le point de cristallisation de la querelle fut une de ces questions dont les scolastiques avaient le secret[44]. Elle revient sous diverses formes dans les Quodlibets que Thomas dut soutenir pendant le carême et pendant l'avent des années 1269-1270. À l'origine une question – anodine au premier abord : « Les

formes précédentes sont-elles anéanties par l'arrivée de l'âme intellective ? ». Cette première question en entraîne une série d'autres apparemment gratuites : « Le Christ est-il demeuré homme pendant ses trois jours au tombeau ? », ou même franchement biscornues : « L'œil du Christ après sa mort était-il œil [réellement] ou de façon équivoque ? », jusqu'à celle-ci à laquelle il faut s'arrêter un instant : « Le corps du Christ est-il resté numériquement le même sur la croix et au tombeau[45] ? » L'insistance dans le retour de ces questions indique la préoccupation des esprits ; en apparence futiles pour un moderne, elles soulevaient en réalité les problèmes les plus fondamentaux d'anthropologie christologique et quiconque voudra parcourir la Question 50 de la *Tertia Pars*, par exemple, s'en apercevra sans aucune peine[46]. À l'article 5, Thomas reprend la question qui lui a déjà été posée sous diverses formes dans les Quodlibets : « Le corps du Christ est-il demeuré numériquement le même avant et après la mort ? ».

Pour résumer les choses de façon très sommaire, selon Thomas – conformément à la doctrine hylémorphique reçue d'Aristote –, l'âme intellective est la seule forme substantielle du composé humain et elle exerce cette fonction aux différents niveaux de la vie du composé : végétative, sensible, intellectuelle. Ses adversaires tenaient au contraire pour une pluralité des formes selon ces différents niveaux et, selon eux, la doctrine de Thomas était hérétique car elle mettait en cause l'identité numérique du corps du Christ avant et après sa mort. En effet, l'âme étant l'unique forme du corps et le corps du Christ en étant momentanément privé par la mort, on ne pouvait plus dire que le corps au tombeau était le même que celui du Christ vivant. Il fallait donc admettre, en plus de l'âme, une « forme corporelle » (ou *forma corporeitatis*) qui, demeurant la même et inhérant au corps avant comme après la mort, pouvait ainsi assurer la continuité et l'unité entre ces deux états du corps du Christ.

Pas plus que ses adversaires, Thomas ne doute de l'identité numérique du corps du Christ avant et après sa mort ; pour lui toutefois ce n'est pas une forme corporelle qui la conserve, mais bien l'union hypostatique. Un être demeure numériquement le même, explique-t-il, lorsqu'il a le même suppôt, c'est-à-dire la même hypostase. Or il est bien établi que le corps du Christ, vivant ou mort, n'a jamais eu d'autre hypostase que celle du Verbe car l'union hypostatique de la personne du Verbe à son âme et à son corps n'a pas cessé à la mort de Jésus. Le corps et l'âme de Jésus ont ainsi conservé leur relation à l'unique personne du Verbe et c'est cela qui a maintenu leur identité numérique. Il n'y a donc nul besoin d'invoquer une hypothétique forme corporelle là où nous avons la garantie d'une donnée dogmatique tout à fait certaine, acquise dès l'époque de la lutte anti-apollinariste au IVe siècle : la permanence de l'union hypostatique au-delà de la mort[47].

Le « De unitate intellectus »

Sur le front opposé à celui des conservateurs, Thomas devait aussi combattre ce qu'il était autrefois convenu d'appeler l'averroïsme. Dans la condamnation qu'il a faite des erreurs de cette tendance hétérodoxe, le 10 décembre 1270, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, l'a rassemblée en treize propositions qu'on peut résumer sous quatre points principaux : éternité du monde, négation de la providence universelle de Dieu, unicité de l'âme intellective pour tous les hommes (ou monopsychisme), déterminisme[48]. Ses représentants se trouvaient surtout à la faculté des arts, et on met volontiers en avant Siger de Brabant comme le plus connu[49]. Les travaux récents ont établi qu'on a peut-être trop donné à ce personnage qui commence à publier dès 1265. S'il a fourni la plus grande part des propositions condamnées en 1270 et en 1277 par l'évêque de Paris, il n'est de loin pas le seul concerné et le défaut de documents publiés ne doit pas

entraîner une erreur de perspective[50]. Au fur et à mesure que l'on connaît mieux la période, on s'aperçoit que Boèce de Dacie et d'autres étaient aussi visés et que Boèce ne l'était pas moins que Siger[51].

En fait, toutes nos connaissances sur cette période ont été profondément renouvelées par rapport à ce qu'elles étaient au début du XXe siècle[52] ; il sera donc utile de faire une brève rétrospective sur le sujet pour ne pas voyager aujourd'hui avec une carte d'hier. Dénommée un temps, à la suite de Renan et de Mandonnet, « averroïsme latin », cette tendance a été caractérisée ensuite par Van Steenberghen comme étant plutôt un aristotélisme radical ou hétérodoxe (adjectif moins heureux), mais R.-A. Gauthier a montré qu'il y a une face de cette histoire[53].

Tout d'abord quant à la date d'entrée d'Averroès en Occident, qu'il faut anticiper au moins à 1225, c'est-à-dire d'à peu près cinq ans par rapport à la date de 1230 communément admise jadis, mais aussi quant à l'appréciation qu'ont portée sur lui les auteurs du XIIIe siècle. Dans un premier temps, jusqu'en 1250 environ, les scolastiques ont vu en Averroès le commentateur d'Aristote qu'il fallait préférer à Avicenne ; selon eux, ce dernier faisait de l'intellect agent une puissance séparée, ce qui est une erreur, alors qu'Averroès en aurait fait une puissance de l'âme, ce qui, toujours selon eux, était la vérité. Pendant toute cette période et au-delà, un certain nombre d'autres thèses du philosophe arabe passeront dans l'usage des écoles et seront si bien assimilées qu'on perdra de vue leur origine averroïste (ce qui explique entre autres que Thomas utilise souvent Averroès sans le citer).

Ce n'est qu'en 1250, sous une forme vague d'abord chez Albert le Grand, puis en 1252, sous une forme plus précise chez Robert Kilwardby, qu'Averroès sera accusé d'avoir dit qu'il n'y a qu'une seule âme pour tous les hommes. Cependant c'est Bonaventure qui, dans son Commentaire au Livre II des *Sentences*, formulera de façon définitive l'erreur averroïste : « il n'y a qu'une seule âme intellectuelle pour tous les hommes, et cela non

seulement *quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem*[54] ».

Comme le disait Gauthier naguère sans trop de détours : « Tout invite donc à croire que l'"averroïsme latin" est invention de théologiens. On admet en effet de plus en plus aujourd'hui qu'Averroès n'était pas averroïste[55]. » Cette lecture, tendancieuse selon lui, s'était très vite répandue et Thomas, préparé par son maître Albert, l'a reprise à Bonaventure et dénoncée dès son propre Commentaire des *Sentences*. Si l'on songe que Siger de Brabant a trouvé cette thèse chez Thomas dont il est un lecteur assidu, et non chez Averroès, le paradoxe n'est pas mince : cette hérésie qui n'existait pas avant que les théologiens ne la dénoncent, existait désormais grâce à eux[56].

Sans pouvoir trop nous y attarder, il faut pourtant signaler au lecteur que ces idées de Gauthier, qui avaient entre autres le mérite de la clarté et qui ont exercé pendant un temps une certaine séduction sur les meilleurs esprits, ne sont plus aujourd'hui unanimement acceptées. On conteste même l'existence d'un premier averroïsme et, à plus forte raison, celle même d'un second inventé par les théologiens. Comme l'a bien montré Bernardo Bazán, mettant à profit tous les textes récemment publiés en provenance de la faculté des arts avant 1250, ce n'est qu'au prix d'une lecture erronée, pas complètement involontaire semble-t-il, qu'on a pu créditer Averroès de ce qu'on voulait trouver chez lui : l'idée que l'intellect agent était une puissance de l'âme. Il enseigne et bel et bien l'existence d'un intellect agent unique séparé, bref le monopsychisme que lui reprochent Thomas et Bonaventure. Selon Bazán, les latins, avant Thomas, se sont trompés dans leur exégèse d'Averroès en raison de leur dualisme anthropologique, car ils avaient besoin de considérer l'âme comme une substance. Sans s'apercevoir que le dualisme d'Averroès était en réalité tout autre que ce qu'ils cherchaient, puisque l'humain y entre en composition avec une substance qui relève d'un autre monde. Le paradoxe n'est pas mince, car les penseurs

de la faculté des arts masquaient ainsi à leurs propres yeux l'originalité véritable de leur démarche. En réunissant dans une unité substantielle l'intellect agent et l'intellect possible comme étant deux facultés de l'âme, ils achevaient ainsi de caractériser ce qu'implique la doctrine de l'âme comme forme du corps d'une façon qui n'avait encore jamais été aussi clairement perçue[57].

Pour en revenir à Siger, on s'est demandé si Thomas avait déjà eu quelque écho de l'enseignement de Siger et de ses collègues sur le monopsychisme alors qu'il était encore en Italie ? C'est ce que suggérait H.-F. Dondaine en renvoyant à deux articles de la Question *De spiritualibus creaturis* (a. 2 et 5) et à deux autres articles des Questions *De anima* (a. 2 et 3)[58].

La chose paraît peu probable. Si l'on se souvient de la date de ces deux Questions (1265-1266 pour le *De anima* ; 1267-1268, pour le *De spiritualibus creaturis*), alors que les *Quaestiones in Tertium De anima* de Siger sont de l'année scolaire 1269-1270, Thomas n'a certainement pas pu les connaître avant son retour à Paris. Il n'est guère vraisemblable non plus que, à défaut de l'écrit lui-même, Thomas ait eu connaissance de ces idées par des *reportationes* d'étudiant.

Par ailleurs, ainsi que l'a montré Bernardo Bazán, si l'on voit bien comment Thomas dans ces articles discute la noétique d'Averroès, rien ne laisse soupçonner qu'il pense à des auteurs contemporains[59]. C'est plutôt à son retour à Paris et après la lecture de *reportationes* des maîtres de la faculté des arts (et pas seulement de Siger), qu'il mesure l'ampleur du péril et rédige son *De unitate intellectus contra averroistas*, considéré à juste titre comme le pivot de la controverse[60].

Thomas, qui ne se croit pas moins bien armé que ses adversaires, les suit sur leur terrain dans une discussion serrée sur les textes, et, disposant des plus récentes traductions d'Aristote et de ses commentateurs, leur a montré à quel point Averroès (en réalité le deuxième averroïsme au sens

défini ci-dessus) est opposé simultanément à la doctrine d'Aristote et à la foi chrétienne. Il les met donc au défi de rendre compte de cette donnée de l'expérience commune : *Hic homo singularis intelligit*[61].

L'argument semble les avoir embarrassés et Siger, notamment, qui était déjà un lecteur du Thomas des *Sentences*, fut amené à continuer à fréquenter son œuvre et semble avoir évolué par la suite vers des positions moins hétérodoxes. On sait que, dans son *De anima intellectiva*, postérieur au *De unitate intellectus*, tout en continuant à opposer son exégèse d'Aristote à celle de Thomas, il le nomme en compagnie d'Albert, comme étant tous les deux *praecipui viri in philosophia*, et concède que l'intellect « intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam[62] ». Allant encore plus loin, il écrira dans son *Super De causis* : « Intellectus […] naturaliter est unitus corpori ; […] anima intellectiva est corporis perfectio et forma[63] ». Cet écrit utilise manifestement le *Super De causis*, ainsi que la *Prima Pars* et le *Super Physicam* de Thomas[64].

*

Ces discussions, ici trop brièvement rappelées, n'ont pas qu'un intérêt purement intellectuel ; elles sont capitales pour saisir la personnalité de Thomas. Les sources biographiques soulignent à plaisir sa bienveillance et son humilité face à Pecham malgré l'impétuosité de celui-ci, et il est vrai que Pecham lui-même (à propos d'un autre épisode ?) souligne l'humilité de Thomas[65]. Mais il faut aussi souligner que dans ces controverses Thomas réapparaît semblable à lui-même : comme un lutteur qui n'hésite pas à se battre quand il le faut et prêt à répondre à n'importe quel défi[66] ; loyal et rigoureux certes, mais aussi impatient dans la polémique face à des adversaires qui ne comprennent pas le poids d'une argumentation, indigné face à leurs remises en cause qui sapent la foi[67], et même ironique quand il s'adresse à eux en paraphrasant Job 12,2 comme s'ils étaient les seuls êtres raisonnables avec qui serait apparue la sagesse[68].

Plus que ces mouvements d'humeur, qui ne le montrent pas sous son meilleur jour, mais qui traduisent à leur manière l'ardeur de la controverse et sans doute aussi le souci du croyant devant ces remises en cause, on retiendra sa volonté de ne pas compromettre la foi – sous prétexte de la défendre – par une argumentation inefficace. Comme il arrive parfois dans le cercle des théologiens, où la foi est subrepticement convoquée pour donner à leur argumentation une force que de soi elle n'a pas toujours. Thomas pense à l'image que la théologie donne d'elle-même aux redoutables dialecticiens de la faculté des arts et, au risque de se rendre la tâche momentanément plus difficile, il refuse de déprécier les exigences de la raison.

Il ne donne pas seulement ainsi une preuve de loyauté intellectuelle ; il force aussi le respect d'adversaires coriaces qui accepteront pourtant de dialoguer avec lui, comme Siger. Il pense aussi à la transcendance de Dieu que ses apologètes insuffisants ridiculisent. Ce n'est pas là simplement l'attitude du penseur et du professeur, c'est aussi celle du prédicateur soucieux de la foi du peuple fidèle. Dans le sermon *Attendite a falsis prophetis* qui dénonce pourtant *illi qui dicunt quod mundus est eternus*, il met en garde ceux qui soulèvent des objections qu'ils ne savent pas résoudre, car on donne ainsi raison à l'adversaire : « Soulever une objection et la laisser sans solution, cela revient au même que de la concéder (*Idem est dubitacionem mouere et eam non soluere, quod eam concedere*)[69] ».

---

1. Mandonnet, *Siger* I, p. 88 (et pages précédentes).

2. MOPH, t. 3, p. 138 : « Prior provincialis Romane provincie. diligenter provideat. ut conventus. ubi curia fuerit. fratres ydoneos habeat secundum exigenciam curie. priorem specialiter et lectorem. »

3. Gauthier, *Quelques questions*, p. 438-442, a retracé l'histoire instructive de ce séjour à Viterbe. C'est l'érudit allemand J. A. Endres qui en parle le premier (en 1910) en remerciant le P. Mandonnet de lui avoir révélé le sens du texte du chapitre de Bologne ; pour Mandonnet, le fait était dès lors acquis et, sans donner davantage de preuves, il résumait ainsi la situation : « Sur le désir de Clément IV il est rappelé (de Rome) à la curie et réside à Viterbe, de l'automne 1267 au mois de

novembre 1268, où il est envoyé, à l'improviste, enseigner une seconde fois à l'université de Paris » (*Chronologie sommaire*, p. 144). On peut s'apercevoir à la lecture de cette page que l'élément déterminant de la théorie était l'emploi (supposé) de Thomas comme « lecteur à la curie pontificale ». À ce même titre il avait dû résider à Anagni avant d'arriver à Orvieto durant les années 1259-1261, bien qu'aucun document ne puisse être cité à l'appui de cette déduction.

4. WN, p. 147 ; Weisheipl, p. 230-231 ; ce dernier est revenu sur le sujet dans son édition révisée (cf. p. 473) mais, s'il s'exprime désormais de façon hypothétique, il ne semble pas avoir perçu la force de l'argumentation contraire à la sienne.

5. Il est possible de mettre au chapitre des déplacements à partir de Rome une brève visite effectuée lors d'une fête de Noël au château de La Molara, sur la via Latina un peu au-delà de Grottaferrata, sur l'invitation du cardinal Richard de Annibaldis ; la prédication de Thomas aurait provoqué la conversion de deux hôtes juifs du cardinal (Naples 86, p. 389-391).

6. *Lecteur*, p. 26-31.

7. A. WALZ, « Wege des Aquinaten », *Historisches Jahrbuch* 77 (1958) 221-228, cf. p. 135 ; cf. WN, p.151 ; G. VERBEKE, *Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, Louvain-Paris, 1966, p. LXXIII-LXXV, n. 9.

8. Tugwell, p. 221 ; on semble négliger dans ce cas la traversée des Alpes en hiver, alors qu'elle semblait si improbable naguère en sens inverse.

9. Gauthier, Léon., t. 45/1, p. 286*-287*.

10. Cf. A. FLICHE, C. THOUZELLIER, Y. AZAIS, *La chrétienté romaine (1198-1274)*, « Histoire de l'Église 10 », Paris, 1950, p. 442 ss.

11. *Ystoria* 38, p. 167 ; *Histoire*, p. 90-91 (Tocco 38, p. 111-12) ; Le Brun-Gouanvic énumère une série d'auteurs qui font de ce troisième voyage à Paris un voyage par mer.

12. Mandonnet, *Lecteur*, p. 33 ; le texte de l'épitaphe que cite Mandonnet à l'appui de son hypothèse porte bien pourtant : *MCCLIX die … februarii* ; Glorieux parle de février 1260, cf. *Répertoire* I, encart entre p. 228-229 et n° 23, p. 123 : « Gérard Reveri ».

13. Tugwell, p. 221, et notes 249-250, p. 317, en arrive lui aussi à la même conclusion.

14. Mandonnet, *Siger*, t. I, p. 88 ; *Lecteur*, p. 31-38 ; Weisheipl, p. 237.

15. Verbeke, *Jean Philopon*, p. LXXIV-LXXV.

16. S. BONAVENTURE, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* VII, n° 16-19, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 495-496.

17. C'est un sujet sur lequel nous aurons à revenir, au chap. XIII : « Thomas et ses secrétaires ».

18. Cf. Bataillon, *Sermones*, Léon., t. 44/1, p. 38 et 116 ; Käppeli, *Una raccolta*, p. 65-68 et 72-88 ; Léon., t. 41, p. C 7.

19. À notre connaissance ils sont encore inédits, mais on peut lire la lettre d'envoi de Nicolas à Guillaume de Saint-Amour et la réponse de celui-ci dans *Chartularium*, n° 439-440, p. 495-499 ; I. BRADY, art. « Jean Pecham », DS 8 (1974) 647 ; Léon., t. 41, p. C 5 ; P. GLORIEUX, « Une offensive de Nicolas de Lisieux contre saint Thomas d'Aquin », BLE 39 (1938) 121-129, qui édite le relevé

fait par Nicolas des erreurs présumées contenues dans le *De perfectione* et dans le *Quodlibet* III de Pâques 1270.

20. Barthélemy de Capoue a appris de plusieurs dominicains que Jean et Thomas se sont affrontés lors d'une dispute à Paris et que « dictus frater Iohannes exasperaret eundem fratrem Thomam *verbis ampullosis et tumidis*, nunquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis set semper cum dulcedine et humanitate respondit. » (Naples 77, p. 374 ; cf. *Ystoria* 26, p. 149-150 ; *Histoire*, p. 71-72 ; Tocco 26, p. 99-100).

21. Nous avons trois lettres où Pecham parle de frère Thomas comme *bone memorie* et même *sancte memorie* et loue son humilité (*Chartularium*, n° 517, 518, 523, p. 624-627, 634-635).

22. Indépendant de la discussion que nous allons rappeler, signalons l'intérêt du Symposium tenu à Nimègue en 1986 : *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, J. B. M. WISSINK, ed., Leiden, 1990, bon témoin de l'actualité du sujet.

23. Renvoyons à L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Florence, 1984, ainsi qu'à R. C. DALES, *Medieval Discussion of the Eternity of the World*, Leiden, 1990.

24. On trouvera le texte de Pecham édité par Brady (ci-dessous note 29) ou bien dans R. C. DALES and O. ARGERAMI, ed., *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, Leiden, 1991, p. 69-87 ; ce dossier rassemble une quinzaine de textes échelonnés de Guillaume de Durham (fin des années 1220) à Jean de Jandun (1315), sans reprendre ceux de Thomas ni de Bonaventure. On complètera par S. F. BROWN, « The Eternity of the World Discussion in Early Oxford », MM 21/1 (1991) 259-280, qui étudie Robert Grosseteste, Richard Fishacre, Richard Rufus, et édite un texte de ce dernier (*In II Sentences* d.1 q.1). On trouvera un état de la question plus développé (en particulier pour la littérature américaine) dans T. B. NOONE, « The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation », *The Thomist* 60 (1996) 275-300 ; selon cet auteur, l'originalité de Thomas dans cette matière ne consiste pas dans l'abondance ou la précision de sa documentation sur les anciens philosophes (comparable à celle de ses contemporains), mais bien dans la lecture métaphysique qu'il en fait en leur attribuant généreusement sa propre philosophie de l'être ; *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*. Traités sur l'éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckam, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockam, trad., présentations et notes par C. MICHON, avec la collaboration d'O. BOULNOIS et de N. DUPRÉ LA TOUR, « GF Flammarion 1199 », Paris, 2004.

25. ST Ia q.46 a.2.

26. Cf. *Sentences* II d.1 q.1 a.5, qui répond à Bonaventure ; SCG II 32-38 ; *De Potentia* III 17 ; ST Ia q.46 a.2.

27. *Chartularium*, n° 432, p. 487, prop. 5 : « Quod mundus est eternus ».

28. Léon., t. 43, p. 54-58 (pour l'introduction de H.-F. DONDAINE, avec les indications bibliographiques antérieures à 1976) et 85-89 (pour le texte) ; trad. française de C. Michon (ci-dessus note 24). Bukovski est revenu sur le sujet à une date postérieure, « Rejecting Mandonnet's Dating of St. Thomas's *De aeternitate mundi* », *Gregorianum* 71 (1990) 763-775.

29. I. BRADY, « John Pecham and the Background of Aquinas's *De Aeternitate Mundi* », *Commemorative Studies* II, p. 141-178, avec l'édition du texte de Pecham ; cf. *Ystoria* 26, p. 149-

150 ; *Histoire*, p. 71-72 (Tocco 26, p. 99-100) ; Naples 77, p. 374 ; il faut ajouter que l'unanimité des disciples qui pressent Thomas d'intervenir n'englobe pourtant pas son propre bachelier sententiaire qui, cette même année 1270-1271, trouve que les raisons alléguées ne sont pas contraignantes (*cogentes*), lui-même préférant s'en tenir à l'opinion commune (opposée à celle de Thomas), cf. Léon., t. 42, p. 56, n. 10.

30. J. A. WEISHEIPL, « The Date and Context of Aquinas' *De aeternitate mundi* », dans *Graceful Reason*. *Essays* […] *Presented to Joseph Owens*, ed. L. P. GERSON, Toronto, 1983, p. 239-271, avec un *status quaestionis* très soigné.

31. Il est rejoint ici, et à bon droit nous semble-t-il, par F. J. A. DE GRIJS, « The Theological Character of Aquinas' *De Aeternitate Mundi* », dans Wissink, *The Eternity*, p. 1-8 ; bien que cette position soit combattue par J. A. AERTSEN, « The Eternity of the World : the Believing and the Philosophical Thomas. Some Comments », *ibid*., p. 9-19.

32. J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, 1984, p. 191-214 : « Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation » ; cette étude avait précédemment parue sous le titre : « Did Thomas Aquinas defend the Possibility of an Eternally Created World ? (The *De aeternitate mundi* Revisited) », *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981) 21-37, avec un rappel circonstancié des positions en présence.

33. *In VIII Physicorum*, lib. 8, lect. 2 (ed. P. M. MAGGIÒLO), Turin, 1954, n° 986 : « … perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur (Aristoteles) ad probandum primum principium esse, et hic in octavo et in XII Metaphysicorum ; *unde manifestum est, quod supponit hoc tanquam probatum* » ; cf. C. STROICK, « Die Ewigkeit der Welt in den Aristoteleskommentaren des Thomas von Aquin », RTAM 51 (1984) 43-68.

34. Voici les textes passés en revue par J. F. Wippel : *Sentences* II d.1 q.1 a.5 ; SCG II 31-38 ; *De Pot*. III 17 ; *Compendium theol*. I 98-99 ; ST Ia q.46 ; *Quodlibet* III q.14 a.2 ; *De aeternitate mundi* ; *Quodlibet* XII q.6 a.1 (nous rétablissons l'ordre chronologique le plus probable selon nos options). Cette position de Wippel a été contestée par Th. BUKOVSKI, « Understanding St. Thomas on the Eternity of the World Help from Giles of Rome », RTAM 58 (1991) 113-125, pour qui Thomas aurait tenu la même position tout au long de sa carrière.

35. Wippel lui-même s'en accommode fort bien, cf. p. 213.

36. Weisheipl, *The Date*, p. 249, prenait occasion de certaines inexactitudes de Tocco pour conclure qu'il ne pouvait s'agir de la *resumptio* de Pecham ; Brady avait répondu à cette objection par avance en soulignant qu'on ne pouvait prendre le récit de Tocco à la lettre, puisqu'il est notoirement peu au courant des usages universitaires parisiens.

37. Cf. L. ELDERS, « Les citations de saint Augustin dans la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin », *Doctor communis* 40 (1987) 115-167.

38. « Alii principaliter intendunt *speculationi*, a quo etiam nomen acceperunt, et postea *unctioni*. Alii principaliter *unctioni* et postea *speculationi* » (*In Hexaemeron*, XXII 21, *Opera omnia* V, Quaracchi, 1891, p. 440). On se perd en conjectures sur la raison pour laquelle Bonaventure dit que les prêcheurs tirent leur nom de la spéculation. On peut penser à un sobriquet par lequel les mineurs auraient ainsi familièrement désigné les prêcheurs ; mais on n'en connaît pas de témoignage écrit. On peut aussi songer, et plus vraisemblablement, à l'expression biblique qui désigne les prophètes comme les

speculatores (sentinelles) ayant pour mission de veiller sur le peuple de Dieu (Jérémie 6,17 ; Ézéchiel 3,17 ; 33,2-7 ; etc.). Cette allusion pourrait donc être une évocation du rôle des dominicains dans la défense de la foi (cf. Torrell, *Encyclopédie*, p. 1132, note 1).

39. O. Lottin, « La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d'Aquin », RNS 34 (1932) 449-467, avec rappel de divers travaux antérieurs.

40. Outre Zavalloni et Bazán, cités ci-dessous, mentionnons seulement D. A. Callus, « The Origins of the Problem of the Unity of Form », *The Thomist* 24 (1961) 256-285 ; renvoyons surtout à É.-H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, « Bibl. thomiste 46 », Paris, 1991, p. 17-119 (période avant Thomas), p. 120-198 (Albert et Thomas) ; bibliographie récente, mais aussi note 64 ci-dessous.

41. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et études critiques*, « Philosophes médiévaux 2 », Louvain, 1951 ; tout en se rattachant sur de nombreux points aux acquis de cette étude fondamentale, B. Bazán, « Pluralisme de formes ou dualisme de substances. La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme », RPL 67 (1969) 31-73, pense qu'il vaut mieux parler d'un dualisme de substances pour caractériser l'époque pré-thomiste.

42. On peut sans doute discuter l'une ou l'autre étiquette, mais la manière dont Zavalloni résume les diverses positions a au moins le mérite de nuancer sensiblement une vision trop manichéenne de la situation : « Le débat doctrinal des scolastiques du XIIIe siècle ne s'engage pas entre l'*augustinisme* et l'*aristotélisme*, mais entre la *doctrine traditionnelle* et la *doctrine thomiste*. La doctrine traditionnelle se greffe, comme la doctrine thomiste, sur des conceptions d'origine aristotélicienne. L'expression qui pourrait caractériser le mieux la doctrine traditionnelle serait celle d'*aristotélisme éclectique*, pour l'opposer à l'*aristotélisme radical* de Siger de Brabant et à l'*aristotélisme personnel* de saint Thomas. L'aristotélisme éclectique présente une teinte différente d'après les divers auteurs suivant l'influence prédominante qu'ils subissent. Ainsi on pourra parler d'*aristotélisme néoplatonisant* pour Roger Bacon, d'*aristotélisme augustinisant* pour Thomas d'York, saint Bonaventure et Roger Marston, d'*aristotélisme augustino-avicennisant* pour Richard de Mediavilla » (Zavalloni, *Richard*, p. 472).

43. C'est la position de Bazán (ci-dessus, note 41), qui se retrouve pour cette appellation avec F. Van Steenberghen, *La philosophie*, p. 181 ss. (^{2}1991, p. 169 ss.). Il ne semble pas qu'on puisse se fier à M. Vérité, « S. Thomas d'Aquin lecteur du *Liber Fontis Vitae* d'Avicébron », RSPT 86 (2002) 443-448, qui croyait avoir retrouvé le manuscrit utilisé par Thomas lorsqu'il cite Avicébron.

44. Pour la période précédant le XIIIe s., A. M. Landgraf, « Das Problem *Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis* in der Frühscholastik », dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, p. 109-158.

45. Cf. *Quodllibet* I q.4 a.1 [6] (Carême 1269) : « Utrum formae praecedentes corrumpuntur per adventum animae » ; II q.1 a.1 [3] (Avent 1269) : « Utrum Christus idem in triduo <mortis> fuerit homo » ; III q.2 a.2 [4] (Carême 1270) : « Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus equivoce » ; IV q.5 a.1 [8] (Carême 1271) : « Utrum corpus Christi in cruce et in sepulcro sit unum numero » ; on se souviendra que ces titres n'ont pas été donnés par Thomas, mais sont repris du texte même de la Question. Zavalloni (p. 487-489) croit pouvoir déceler une évolution entre les *Quodlibets* III et IV qui se trouvent de part et d'autre de la condamnation épiscopale de décembre 1270. Alors que, dans le premier cas, Thomas conclut que l'œil du Christ n'était œil que de façon équivoque,

comme un œil mort, la condamnation l'aurait conduit à « insiste[r] davantage sur l'identité du corps vivant et du cadavre du Christ ». Sans doute, mais il faut ajouter avec lui : différence verbale plus que doctrinale.

46. C'est bien à cette question que s'en prend Pecham, dans son *Quodlibet* IV q.2, *responsio* (ed. G. J. ETZKORN, Grottaferrata, 1989, p. 197-198 ; cf. L. J. Bataillon, RSPT 75, 1991, p. 510).

47. Cf. ST IIIa q.50 a.5, avec les réponses aux objections ; traduction de la Question 50 et un commentaire sur son enjeu dans les notes 82-102, dans notre *Encyclopédie*, p. 753-760 et 821-829 ; P. SYNAVE, *S. Thomas d'Aquin, Somme Théologique* (« Revue des Jeunes »), *Vie de Jésus*, t. IV, Paris, 1931, p. 345-354, Appendice II : « Le corps du Christ pendant les trois jours de sa mort » ; cf. aussi L.-B. GILLON, « La pluralité des formes », art. « Thomas d'Aquin », DTC 15/1 (1946), col. 678-684.

48. *Chartularium*, n° 432, p. 486-487.

49. Outre le *Siger* de Mandonnet (1911), cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977 ; B. BAZÁN, ed., *Siger de Brabant. Quaestiones in Tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Louvain-Paris, 1972 ; cf. aussi les éditions des reportations différentes sur la *Métaphysique* par W. DUNPHY, *Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam*, Louvain-la-Neuve, 1981, et par A. MAURER, *Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam*, Louvain-la-Neuve, 1983.

50. On reviendra en son lieu à la condamnation de 1277, mais rappelons déjà R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* « Philosophes médiévaux 22 », Louvain-Paris, 1977 ; on notera d'ailleurs que, en 1277, Siger était déjà retiré de l'enseignement (et converti !) ; il était à Orvieto, peut-être pour quelque affaire du chapitre de Liège, lorsque, selon la Chronique, il mourut poignardé par son secrétaire (*clericus*) devenu fou, dit-on, sous le pontificat de Martin IV (1281-1285).

51. Boèce de Dacie (ou de Danemark) n'est pas très connu ; tout ce qu'on sait est qu'il était maître à la faculté des arts dans les années 1270 à 1280 et qu'il est désigné dans certains manuscrits comme *principalis assertor* des propositions condamnées en 1277. Il a laissé une œuvre relativement abondante dont l'édition critique est maintenant achevée dans le *Corpus Philosophicorum Danicorum Medii Aevi*, et dont on peut signaler les *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum Maiorem*, ed. J. PINBORG, H. ROOS, S. S. JENSEN, Hauniae, 1969 (t. IV/I) et le *De aeternitate mundi*, ed. N. G. GREEN-PEDERSEN, Hauniae, 1976 (t. VI/II) ; cf. aussi G. SAJÒ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate*, Budapest, 1954.

52. Instructive rétrospective de l'historiographie de l'averroïsme par R. IMBACH, « L'averroïsme latin du XIIIe siècle », dans *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto et Novecento*, a cura di R. IMBACH e A. MAIERÙ, Rome, 1991, p. 191-208 (repris dans R. IMBACH, *Quodlibeta*, p. 45-62). Comme en témoignent plusieurs publications récentes, l'intérêt des savants pour ce sujet ne se dément pas, cf. « Sectatores Averrois : noétique et cosmologie » (section spéciale de la FZPT 53, 2006, 133-344, avec des communications de E. Coccia, D. Calma, I. Costa, S. Piron, J.-P. Brenet) ; *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, éd. J.-B. BRENET, « TEMA 40 », Turnhout, 2007 (cf. recension de D. CALMA : « La polysémie du terme averroïsme », FZPT 57, 2010, 189-198) ; D. CALMA, *Études sur le premiers siècles de l'averroïsme latin*, Turnhout, 2011 (avec la recension de Luca Bianchi, FZPT 60, 2013, p. 226-229).

53. R.-A. GAUTHIER, « Notes sur les débuts (1225-1240) du premier averroïsme », RSPT 66 (1982) 327-374 ; ID., Préface à la *Sentencia libri De anima*, Léon., t. 45/1, p. 218*-235*.

54. S. BONAVENTURE, *Sentences* II, d.18 a.2 q.1, *Opera* II, p. 446-447.

55. Gauthier, Léon., t. 45/1, p. 222*, avec renvoi à S. GOMEZ NOGALES, « Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme », dans *Aquinas and Problems of his Time*, ed. by G. VERBEKE and D. VERHELST, Leuven, 1976, 161-177, qui dit bien : « Averroès n'est pas averroïste. S'il est vrai qu'il y a eu des averroïstes qui ont admis l'unité de l'intellect humain, ce n'est pas le cas pour Averroès qui admet l'immortalité individuelle de l'âme humaine, même dans l'intellect matériel » (p. 177) ; dans le même sens M.-R. HAYOUN et A. de LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, « Que Sais-Je ? 2631 », Paris, 1991, p. 78 ss. ; en sens contraire, B. C. BAZÁN, « Le Commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le *Traité de l'âme* », RSPT 69 (1985) 521-547, pense que le *Grand Commentaire* d'Averroès contient bien l'erreur que dénoncent les théologiens (cf. p. 529-531).

56. Gauthier, Léon., t. 45/1, p. 222* ; pour Siger lecteur de Thomas, cf. R.-A. GAUTHIER, « Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 », RSPT 67 (1983), p. 212-232, qui retrace, textes à l'appui, le cheminement que nous venons de rappeler. Sur l'utilisation d'Averroès par Thomas, cf. C. VANSTEENKISTE, « San Tommaso d'Aquino ed Averroè », *Rivista degli Studi Orientali* 32 (1957) 585-623 ; plus rapide : L. ELDERS, « Averroès et saint Thomas d'Aquin », *Doctor communis* 45 (1992) 46-56. Plus spécifique et plus large à la fois, cf. J. M. CASCIARO RAMIREZ, *Las fuentes arabes y rabinicas en la doctrina de Sto. Tomás sobre la Profecia*, Roma, 1971.

57. On résume ici à très gros traits en laissant perdre nombre de détails deux études de B. BAZÁN, « On “First Averroism” and its Doctrinal Background », dans R. LINK-SALINGER, ed., *Of Scholars, Savants and their Texts. Studies in Philosophy and Religious Thought*, New York 1989, p. 9-22 (recherche détaillée basée sur l'étude directe des textes) ; ID., « Was There Ever a “First Averroism” ? », MM 27 (2000) 31-53. On verra aussi R. C. TAYLOR, AVERROES (IBN RUSHD) OF CORDOBA, *Long Commentary on the Anima of Aristotle*, translated by R. C. TAYLOR with Th.-A. DRUART, New Haven and London, 2009, avec le compte rendu détaillé de M. Borgo, dans RSPT 95 (2011) 900-903.

58. Cf. Préface au *De unitate intellectus*, Léon., t. 43, p. 249.

59. Cf. Bazán, *Siger de Brabant, Quaestiones in Tertium De anima*, p. 70*-74*.

60. Le texte du *De unitate intellectus contra averroistas* se trouve au t. 43 de l'édition léonine, p. 289-314. On verra en premier lieu THOMAS D'AQUIN, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de LIBERA, « Garnier Flammarion 713 », Paris, Flammarion, 1994 ; A. de LIBERA, *L'unité de l'intellect*. Commentaire du *De unitate intellectus contra averroistas* de Thomas d'Aquin, « Études et Commentaires », Paris, 2004 (noter que la nouvelle édition modifie souvent la traduction précédente). Il faut voir aussi C. LUNA, « Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect », RSPT 83 (1999) 649-684, avec l'édition du texte d'une Question de Gilles de Rome : « Utrum intellectus sit unus numero in omnibus » ; il existe aussi des traductions en diverses langues (anglais, espagnol, italien…). Plus anciennement, on peut encore signaler l'édition de L. W. KEELER, *S. Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, « Textus et documenta, Series philosophica 12 », Rome, 1936

(remarques de F. VAN STEENBERGHEN, « Corrections au texte du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin », BPM 19, 1977, 65-67, surtout à propos de l'éd. Keeler).

61. C'était déjà l'argument de la Q. *De anima*, a. 2 : « Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo » ; cf. J.-B. BRENET, « Thomas d'Aquin pense-t-il ? Retours sur *Hic homo intelligit* », RSPT 93 (2009) 229-250.

62. Siger, *De anima intellectiva*, ed. Bazán, p. 81 et 85 ; on pensait naguère qu'il y avait eu entre ces deux écrits un *De intellectu* de Siger, directement adressé à Thomas, et dans lequel l'auteur se montre encore très radical d'après les fragments qu'on en connaissait (cf. Bazán, *ibid*., p. 75*), mais on a émis par la suite des doutes sérieux sur l'existence de cet écrit et les fragments en question appartiendraient plutôt au *In Tertium De anima*, cf. A. PATTIN, « Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant », BPM 29 (1987) 173-177.

63. Siger, *Super De causis*, ed. A. MARLASCA, p. 106, cité par Léon., t. 43, p. 250.

64. Cf. Bazán, *Siger, ibid*., p. 74*-77* ; H.-F. Dondaine, Léon., t. 43, p. 248-251 ; Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, p. 430-456 ([2]1991, p. 387-398). La Léonine donne la chronologie relative suivante : 1. Thomas, *Sentencia libri De anima* ; 2. Siger, *In Tertium De anima* (1269-1270) ; 3. Thomas, *De unitate intellectus* (1270) ; 4. Siger, *De intellectu* (1270 ; mais cf. ci-dessus note 49) [Censure des 10 propositions (10 décembre 1270)] ; 5. Thomas, *Super De causis* (1272) ; 6. Siger, *De anima intellectiva* (1273-1274) ; 7. Siger, *Super De causis* (1274-1276). Pour ces relations entre Thomas et Siger, il faut rappeler l'étude de B. C. BAZÁN, « Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. À propos d'un ouvrage récent de É.-H. Wéber O.P. », RPL 72 (1974) 53-155, qui discute avec pertinence les thèses de *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, « Bibl. thomiste 40 », Paris, 1970. Pour illustrer la complexité des rapports et, finalement, l'opposition de Siger à Thomas, études éclairantes de R. IMBACH, « Notule sur le Commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin », FZPT 43 (1996) 304-323, ainsi que de F.-X. PUTALLAZ, R. IMBACH, *Profession Philosophe* : *Siger de Brabant*, « Initiations au Moyen Âge », Paris, 1997.

65. Cf. ci-dessus, chap. XI, note 21.

66. *De unitate*, finale.

67. *De unitate* IV, *lin*. 315-319 ; *ibid*. V, *lin*. 422-430.

68. *De aeternitate*, Léon., t. 43, p. 88, *lin*. 254 ; cf. p. 86-87, *lin*. 115-117.

69. *Sermones*, ed. Bataillon, Léon. t. 44/1, p. 218 b (trad. Torrell, p. 233 a) ; cf. V. SERVERAT, « L'*irrisio fidei* chez Raymond Lulle et S. Thomas d'Aquin », RT 90 (1990) 436-448.

XII

Deuxième enseignement parisien

(1268-1272)

Les motifs de son retour à Paris ont conduit à parler en premier lieu de l’engagement de Thomas dans les controverses contemporaines. Il importe toutefois de ne pas commettre une erreur de perspective fréquente et de s’imaginer qu’il y était mêlé au point d’y consacrer tout son temps. Loin de là ! Son occupation principale restait l’enseignement de la *Sacra Pagina* et c’est à cette époque que nous devons certaines de ses œuvres les plus célèbres, Commentaires scripturaires et Questions disputées.

Commentaires scripturaires et Questions disputées

Nous savons déjà qu'il faut situer durant ce séjour les leçons sur saint Matthieu, reportées par Pierre d'Andria et Léger de Besançon, qui selon toute vraisemblance ont été la matière des cours de l'année 1269-1270[1]. Il reste encore à placer les deux grandes œuvres que sont les leçons sur le quatrième évangile et sur les épîtres de saint Paul. Les interrogations ici restent nombreuses et elles le resteront aussi longtemps que l'édition critique des textes n'aura pas permis de remplacer les hypothèses sinon toujours par des certitudes, du moins par des données plus assurées.

La « Lectura super Ioannem »

On peut attribuer la *Lectura super Ioannem* à ce second enseignement parisien avec suffisamment de certitude. Sauf erreur de notre part, la plupart des auteurs (Glorieux, Eschmann, Weisheipl) s'accordent sur ce cadre temporel, mais sans préciser davantage. Mandonnet, qui plaçait l'*In Matthaeum* durant le premier enseignement parisien et l'*Expositio in Job* au début du second (selon lui : janvier-juin 1269), croyait pouvoir situer le *Super Ioannem* durant les deux années suivantes, 1269-1271[2].

La chronologie retenue pour le *Super Matthaeum* nous conduit plutôt à décaler cette proposition d'une année ; la *Lectura Super Ioannem* aurait donc été donnée en 1270-1272[3]. Mais les questions sont ici encore plus nombreuses que les réponses. Si, comme le croyait Mandonnet – qui en jugeait d'après le nombre des leçons tel qu'on le trouve dans les éditions imprimées –, Thomas a eu besoin de deux ans pour enseigner saint Jean, il faut reporter les leçons sur saint Paul à l'époque de Naples. La chose est vraisemblable, nous le verrons, mais ce n'est pas par cet argument qu'il faut l'appuyer. On le sait aujourd'hui, les divisions des imprimés ne correspondent pas à celles que l'on trouve dans les manuscrits ; il n'y a donc là rien de contraignant ; on peut envisager une autre façon d'appréhender les choses.

Il est vrai que la masse du *Super Ioannem* invite au premier abord à lui accorder plus de temps, mais il est possible aussi que cette plus grande extension vienne d'une réécriture effectuée soit (au moins partiellement) par Thomas soit par Raynald lui-même (ce qui est plus vraisemblable)[4]. Nous savons en effet, par le témoignage des principaux manuscrits, que Raynald a reporté ce cours sur saint Jean à la demande de certains confrères et surtout du prévôt de Saint-Omer ; ce passage est assez éclairant pour mériter d'être traduit :

> Voilà donc ce que moi, frère Raynald de Piperno, de l'ordre des Prêcheurs, à la demande de certains compagnons et spécialement sur le mandat du révérend père seigneur prévôt de Saint-Omer – et à la façon de qui recueille les grappes [laissées] après la vendange – j'ai recueilli en suivant frère Thomas d'Aquin. Plaise à Dieu que ce n'ait pas été de façon trop inférieure [à la tâche][5] !

Le prévôt, identifié par ailleurs comme étant Adénulfe d'Anagni, comptait alors parmi les étudiants de Thomas, et a probablement contribué

aux frais occasionnés par l'opération (parchemin, recopie)[6]. Comme ce travail de reportation était coutumier à Raynald et qu'il ne l'a pas toujours précisé, il faut sans doute entendre par cette mention qu'il a non seulement pris des notes en écoutant son maître, mais qu'il les a mises au clair à la demande d'Adénulfe. La chose lui a d'ailleurs été grandement facilitée par le fait que Thomas avait déjà composé la *Catena* sur Jean et il s'en est ici massivement servi ; c'est d'ailleurs pourquoi on y retrouve les mêmes sources patristiques, Chrysostome et Augustin en premier lieu[7].

On se souvient que Barthélemy de Capoue et Ptolémée de Lucques assurent que cette *reportatio* a été révisée par Thomas. Au vu de ses autres occupations à cette époque (nous allons y revenir), la chose paraît assez peu probable, mais il est difficile de n'accorder aucun crédit à la double assertion de Barthélemy et de Ptolémée ; c'est pourquoi Oliva pense que Thomas a pu revoir au moins les cinq ou six premiers chapitres. Il est évident alors que la restriction de Raynald (*utinam non diminute*) a été écrite *avant* cette révision par Thomas, car il n'aurait jamais osé écrire cela *après* et n'aurait pas manqué de souligner cette intervention du maître. La raison pour laquelle « on ne trouve pas de meilleure » reportation que celle-là doit plutôt être cherchée dans le travail soigneux qu'il a effectué. Si cette hypothèse d'une révision amplificatrice est fondée, on pourrait alors généraliser une observation que nous reprendrons bientôt à propos de la fréquence des Questions disputées et supposer que, pour ce cours sur S. Jean, Thomas a adopté un rythme d'enseignement allégé de façon à se réserver plus de temps pour ses autres travaux.

Selon toute vraisemblance, Thomas a pris les livres du Nouveau Testament selon leur ordre canonique. S'il est passé directement de Matthieu à Jean, c'est qu'il a dû penser que Matthieu tenait lieu des deux autres Synoptiques, alors que Jean avait quelque chose de particulier à dire. Il est d'ailleurs assez clair à ce sujet dans son Prologue : « Les autres

évangélistes traitent principalement des mystères de l’humanité du Christ ; Jean, dans son évangile, met au premier plan de façon spéciale sa divinité ».

Ces quelques mots fournissent au lecteur une précieuse grille de lecture, car cette même indication revient en finale du livre. En commentant l’apparition de Jésus ressuscité à l’apôtre jusqu’alors incrédule et qui s’écrie : « Mon Seigneur et mon Dieu », Thomas explique ainsi ce qui se passe chez son saint patron : « En confessant la vraie foi, Thomas est immédiatement devenu un bon théologien (*statim factus est Thomas bonus theologus, veram fidem confitendo*), [qui reconnaît] l’humanité du Christ […] et sa divinité[8] ». C’est sans doute aussi pour la même raison que Thomas, dès le début de sa *Lectura*, présente l’apôtre Jean – à la suite de toute la tradition d’ailleurs – comme le type même du contemplatif et qu’il a une conscience aiguë de l’insuffisance du discours théologique sur le Christ :

> Les paroles et les gestes du Christ sont aussi les paroles et les gestes de Dieu. Si quelqu’un voulait les écrire ou les conter par le détail, il ne saurait y parvenir. Bien plus ! le monde entier n’y suffirait pas. Une infinité de paroles humaines ne peuvent atteindre à l’unique Verbe de Dieu. Depuis le commencement de l’Église on a toujours écrit sur le Christ ; jamais assez pourtant. Même si le monde devait durer des centaines de milliers d’années les livres qu’on pourrait écrire à son sujet ne parviendraient pas à élucider parfaitement ses gestes et ses paroles[9].

Il serait un peu vain de vouloir dresser un palmarès des meilleurs commentaires scripturaires de Thomas, mais il est sûr qu’on peut classer celui-ci aux côtés du Commentaire sur Job ou sur l’épître aux Romains parmi les plus achevés et les plus profonds qu’il nous a laissés. Certains ne

craignent pas d'assurer qu'il tient parmi eux « une place unique » et qu'on pourrait même dire qu'il est « l'œuvre théologique par excellence de saint Thomas » ; le propos s'explique si l'on veut bien se souvenir que « l'Évangile de Jean contient ce qu'il y a d'ultime dans la Révélation [10] ».

Puisque nous avons fait notre profit de ces recommandations dans notre *Maître spirituel*, nous n'avons pas à nous y attarder ici, mais on ne saurait trop recommander la lecture des superbes leçons sur le mystère de l'incarnation à propos du prologue, ou de celles non moins belles concernant l'Esprit-Saint au sujet du « vent qui souffle où il veut », ou de « la source d'eau vive qui jaillit de son sein », ou encore du Paraclet des chapitres XIV à XVI qui achève l'œuvre de Jésus et conduit vers la vérité tout entière. Thomas s'y révèle comme étant lui-même un de ces contemplatifs dont saint Jean est pour lui le type [11].

Les Questions Disputées : « De malo » et autres

Quant aux disputes que Thomas recommença à tenir dans le cadre de son activité universitaire, l'unanimité est loin de régner parmi les auteurs. Il y a peu encore, et à la suite de Mandonnet [12], Weisheipl, qui plaçait à Rome le *De malo* et le *De spiritualibus creaturis*, situait à Paris, lors du deuxième enseignement, les Questions disputées *De anima*, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus*, ainsi que la Question *De unione Verbi incarnati* (que Mandonnet, à tort, plaçait à Viterbe) [13].

Cette accumulation laisse soupçonner la difficulté qu'il y a à préciser la date exacte de ces disputes à l'aide des seuls critères internes sur lesquels on se base parfois. Nous y voyons un peu plus clair toutefois depuis les récents travaux des éditeurs léonins et nous savons au moins qu'il faut placer à Rome les Questions *De anima* (1265-1266) et *De spiritualibus*

creaturis (1267-1268)[14], mais il faut reprendre l'examen de la date et du lieu du *De malo* que nous avions alors laissé en suspens.

Ptolémée situait le *De malo* en Italie au temps de Clément IV (1265-1268)[15] ; bien des historiens ont fait confiance à cette indication, mais on ne peut s'y fier aveuglément. Sans reprendre ici le détail des diverses positions[16], on peut dire que la discussion tourne principalement autour de l'évolution doctrinale dont témoigne la Question 6 et qui permet de proposer les jalons suivants d'une possible chronologie relative. Cette Question 6 est antérieure à la *Prima Secundae*, qq.9-10, donc pratiquement à toute cette partie de la *Somme*. Si la *Prima Secundae* avait été commencée en Italie, comme on le dit parfois, il faudrait situer les six premières questions du *De malo* avant le départ de Rome.

Mais par ailleurs cette même Question 6 est sans aucun doute postérieure au *Quodlibet* I que l'on situe généralement à Pâques 1269 (Pelster : Noël 1269) et l'on admet qu'elle reflète la situation à Paris peu avant ou peu après la condamnation du 10 décembre 1270 ; il faut donc admettre que la *Prima Secundae* n'a été commencée qu'après cette date. Cela remet en question la date proposée par Glorieux[17], nous l'avons dit, mais cela va tout à fait dans le sens de la suggestion de Gauthier, pour qui l'usage massif de la *Rhétorique* d'Aristote dans la *Prima Secundae* entraîne qu'elle n'ait été commencée qu'après la fin de 1270[18].

Sans connaître encore ces suggestions de Gauthier, L. J. Bataillon avait incité à la prudence : « Une rédaction quelque peu simultanée des deux ouvrages expliquerait assez bien que ce soit tantôt la Question disputée, tantôt la *Somme*, qui semble donner le dernier état de la pensée de saint Thomas[19]. » Pour sa part, il distingue soigneusement entre les dates respectives de la *dispute* des questions *De malo*, de leur *rédaction*, et enfin de leur *publication*. Pour la première, il est difficile sinon impossible de préciser, mais pour la rédaction il y a des éléments solides : en raison de l'emploi du Commentaire de Simplicius sur les *Catégories* dans la Question

1, il faut placer celle-ci après mars 1266[20] ; de même l’article 12 de la Question 16 se situe après novembre 1267 puisqu’il cite le Commentaire de Thémistius sur le *De anima*[21]. Quant à la Question 6, nous venons de le dire, sa rédaction suppose le contexte de la condamnation de décembre 1270 ; elle doit donc être placée peu avant ou peu après celle-ci[22].

Pour la date de publication, on a aussi des éléments précis ; les études de critique textuelle réalisées pour l’édition léonine ont permis d’établir que l’ensemble de la tradition manuscrite est issue d’un exemplar parisien, ce qui oriente déjà vers l’origine parisienne de l’ouvrage. Par ailleurs, le fait que les plus anciens manuscrits s’arrêtent à la pièce XXIII et ne contiennent que les 15 premières Questions, invite à penser que l’ouvrage a d’abord circulé sous cette forme plus brève ; la Question 16 y aura été ajoutée par la suite avec l’agrément de son auteur, sans doute avant son départ pour l’Italie au printemps de 1272. En effet, dès 1275-1280, la première liste de taxation des libraires connaît l’existence de l’ouvrage complet en 28 pièces[23]. Bataillon avance donc comme une forte vraisemblance l’hypothèse d’une publication en deux temps : l’un sans doute proche de 1270 pour les Questions 1-15, l’autre probablement de 1272, pour la Question 16.

Quant à la Question 6, dont on s’est si souvent plu à souligner qu’elle rompt le cours normal du *De malo*, il est tout à fait remarquable qu’elle n’ait jamais circulé séparément : « il est désormais certain que c’est Thomas lui-même qui l’a placée là où elle se trouve dans la série de ses questions[24] ». Il n’y a là rien d’illogique, remarque Bataillon ; il est même tout à fait compréhensible que, après avoir parlé du péché originel, Thomas ait tenu à faire le point sur le libre arbitre avant de passer à l’examen du péché actuel.

Comme ces dernières réflexions nous y invitent, il faut dire maintenant quelques mots du contenu de cette série de Questions. La première a donné son nom à l’ensemble, mais elle est seule à parler explicitement du

problème du mal dans sa généralité. Il faut donc la lire en lien avec les autres grands exposés de Thomas pour avoir sa pensée complète sur le sujet[25]. Viennent alors deux Questions sur le péché et ses causes (*De peccatis* et *De causa peccati*, qq.2-3), suivies de deux autres sur le péché originel et le châtiment qui en est résulté (qq.4-5). La Question 6, *De electione humana*, doit elle aussi être lue dans le contexte des autres grands développements de Thomas sur la liberté[26], mais c'est un sujet que nous retrouverons. On aborde alors la question du péché véniel (q.7), suivie d'une question générale sur l'orgueil et les vices capitaux (q.8), qui sont détaillés selon cet ordre : vaine gloire, envie, acédie, colère, avarice, gourmandise, luxure (qq.9-15). La Question 16 offre enfin au lecteur un exposé de démonologie en 12 articles relativement complet[27].

Aussi longtemps que leur édition critique n'a pas été faite, nous serons dans l'embarras pour situer d'une façon plus précise dans le temps les autres Questions disputées ; si l'on peut s'y essayer, ce n'est que par rapport aux vraisemblances déjà acquises. Sans négliger ce coefficient d'incertitude, on peut donc raisonnablement penser que l'appartenance à la période de Rome des Questions *De potentia*, *De anima* et *De spiritualibus creaturis*, constitue un indice supplémentaire à joindre à ceux déjà nombreux qui orientent vers la période du deuxième enseignement parisien *même pour la soutenance* des Questions *De malo*. Si l'on en juge d'après la publication très rapide des autres œuvres, celle-ci n'a pas dû manquer à la règle. À une seule exception près, nous retrouvons donc ici, et par une toute autre voie, le calendrier proposé jadis par Palémon Glorieux[28].

La question est maintenant de savoir s'il faut penser plutôt au début qu'à la fin de cette période. Glorieux, qui croyait devoir placer à Paris les disputes *De anima*, les situait de janvier à juin 1269, et il plaçait au début de l'année scolaire 1269-1270 le *De virtutibus* et ses 36 articles[29]. Il était ainsi conduit à mettre les Questions 1-5 du *De malo* au printemps de 1270, alors que les Questions 6-16 se seraient réparties de septembre 1270 à Pâques

1272. À ce moment-là ne resteraient plus à disputer que le *De unione Verbi incarnati*, en mai 1272, avant le retour en Italie.

Étant donné ce que nous savons maintenant de la diffusion manuscrite du *De malo* (intervenant déjà aux environs de 1270), il semble plus indiqué de situer les disputes qui ont précédé la rédaction et la publication au début de cette seconde période parisienne. De sorte que la série *De virtutibus* suivie du *De unione Verbi incarnati* se place plutôt à la fin. Ce qui ne change pas grand-chose à la moyenne annuelle de quelque 40 disputes (identifiées aux articles) qui avait permis à Glorieux d'aboutir à sa répartition. Si nous enlevons les Questions *De anima*, disputées plus tôt, cette moyenne baisse de 5 unités, mais cela ne constitue pas un obstacle insurmontable si l'on songe que l'année scolaire 1271-1272 a probablement été écourtée. De toute façon, nous sommes très en dessous de la moyenne de plus de 80 disputes annuelles qui avait été celle du *De veritate*. Il faut donc en conclure que, conformément à ce que nous avons déjà constaté à Rome, Thomas dans sa maturité a sensiblement réduit la fréquence de ses disputes ordinaires de façon à se réserver un peu plus de temps libre pour ses autres occupations.

Entre autres avantages de la chronologie ici proposée, il y a celui jadis exploité par Glorieux (et par Gauthier plus récemment sous une autre forme) de faire cheminer disputes diverses et commentaires aristotéliciens parallèlement à la rédaction de la *Somme de théologie*. Frère Thomas était certainement un grand et rapide travailleur, mais il a su veiller à ne pas disperser sa concentration ni ses forces. Si le *De malo* VI précède de peu le début de la *Prima Secundae*, le *De virtutibus* accompagne fort bien d'autres passages de cette même partie ou de la *Secunda Secundae*[30].

Cela ne veut pas dire qu'il y a simultanéité totale entre les deux éléments de chacun de ces parallèles, mais cela oriente certainement vers une proximité temporelle. C'est bien à cette lumière, croyons-nous, qu'il faut éclairer la question tant débattue de la date du *De unione Verbi*

incarnati. On connaît l'enjeu doctrinal de l'antériorité ou de la postériorité de l'article 4 par rapport à ST IIIa q.17 a.2 : Thomas a-t-il changé d'avis et admet-il à la fin de sa vie qu'il y a deux *esse* dans le Christ – l'un principal, l'autre secondaire – correspondant à ses deux natures (ce qui est la doctrine du *De unione*) ? Ou bien n'admet-il en définitive qu'un seul *esse*, comme il l'a toujours dit ailleurs et comme il le répète dans la *Tertia* ? Mais alors comment faut-il interpréter le faux-pas du *De unione*[31] ?

Nous n'avons pas ici à entrer plus avant dans cette question qui occupe les thomistes depuis si longtemps (630 ans, assurait Pelster en 1925)[32]. Certains (Cajetan) assurant que le *De unione* serait une œuvre de jeunesse et que Thomas se serait rétracté, d'autres (Billot) allant jusqu'à le déclarer inauthentique. Les travaux de la Léonine ne laissent plus de doute sur l'authenticité, puisque le texte de cette Question est déjà transmis par les manuscrits de la fin du XIIIe siècle et qu'il est inclus dans les ouvrages annoncés par les libraires dans les listes de taxation et les plus anciens catalogues[33].

Le sujet a connu un considérable regain d'actualité au XXe siècle[34]. Si nous en restons à la simple question de sa datation et si nous en jugeons à la lumière du parallèle rappelé à l'instant, il est fort peu vraisemblable que Thomas ait inscrit cette dispute à son programme d'enseignement en dehors de tout lien avec des travaux actuellement en cours ou en prévision immédiate.

La fin du séjour à Rome ou le début de la dernière période parisienne ne s'y prêtent donc guère ; par contre, le printemps 1272 – où la *Tertia Pars* était probablement commencée – conviendrait tout à fait. Pelster considérait comme certaine la discussion à Naples en 1272-1273[35], mais le témoignage des catalogues ne laisse aucun doute : la troisième série des disputes de Thomas a été tenue *secunda vice Parisius*[36]. On incline donc plutôt à donner raison aux auteurs qui situent cette Question vers la fin du second

enseignement parisien : avant Pâques, tôt en avril (Weisheipl) ou mai 1272 (Glorieux)[37].

Gauthier confirme quant à lui le lieu et la date que nous retenons (Paris, 1272 ; forcément au printemps, avant le départ de l'auteur pour l'Italie), mais on notera que si l'on acceptait de reporter avec lui la rédaction entière de la IIIa Pars à Naples, cela ne permettrait plus de dire que « les deux écrits sont pratiquement contemporains ». Les tenants de la possibilité d'une évolution doctrinale entre cette Question disputée et la IIIa q.17 a.2 retrouveraient donc ici un argument en leur faveur. W. Principe, qui nous reprochait à juste titre un certain manque de clarté dans notre datation de la *Tertia*, ne manquait pas de souligner cette conséquence[38]. Un nouveau plaidoyer pour situer la dispute de cette Question à Naples a été tenté par M. M. Mulchahey, mais l'argument de critique externe tiré du catalogue de Prague, qui situe la troisième série de Disputes *secunda vice Parisius*, est plus fort à notre avis que toute autre considération de critique interne, toujours plus ou moins teintée d'appréciation subjective[39].

Depuis que nous avons écrit ces lignes dans notre première édition, la question n'a pas cessé de provoquer l'intérêt, mais on en est resté au plan d'un débat interne[40]. Sans entrer dans une nouvelle discussion qui ne ferait guère avancer la solution, signalons plutôt un apport de critique externe qui va tout à fait dans le sens de notre propre préférence. Dans son édition de la reportation des *Sentences* de Gilles de Rome, Concetta Luna a pu établir que ce dernier auteur connaissait la Question *De unione* a. 3 de Thomas et marquait son accord avec lui par une citation presque littérale. Elle y voit une confirmation de la date de 1272-73 qu'elle propose pour la lecture des *Sentences* de Gilles. Cela nous ramène donc à la fin du deuxième enseignement parisien de Thomas déjà proposé par Glorieux et Weisheipl, suivant en cela l'attestation des anciens catalogues[41].

Les disputes quodlibétiques

Pour être complet, ce tour d'horizon doit encore mentionner les disputes quodlibétiques qui s'ajoutent aux disputes ordinaires. Cette activité académique si caractéristique de l'Université médiévale a fait l'objet de nombreuses études et, sans peut-être nous avoir livré tous ses secrets, elle est maintenant bien connue[42]. On sait qu'elle prenait place deux fois par an, pendant le Carême et pendant l'Avent (on dit couramment Pâques et Noël, mais c'est par commodité), et qu'elle se déroulait en deux sessions. Dans la première, et comme le nom l'indique, les assistants, qu'ils soient maîtres, étudiants ou même simples curieux, pouvaient soulever toutes sortes de questions (*de quolibet ad voluntatem cuiuslibet*[43]). Le maître laissait normalement son bachelier répondre et n'intervenait que s'il était en difficulté ; il se réservait de donner sa détermination magistrale dans la deuxième session qui avait lieu soit le lendemain, soit quelques jours plus tard.

Réservée aux maîtres, cette activité ne constituait pourtant pas pour eux une obligation. S'il est exagéré de dire que seuls les plus grands osaient se livrer à cet exercice périlleux, il est vrai que tous ne s'y sont pas soumis, mais il est aussi notoire que certains, comme Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Jean de Pouilly, etc., y prenaient plaisir et en ont fait une forme d'expression privilégiée. Le champion incontesté est Gérard d'Abbeville, le maître séculier, rival de Thomas d'Aquin, que nous avons déjà rencontré, et de qui l'on connaît vingt Quodlibets[44]. Si comme on peut s'en rendre compte en lisant les listes des sujets proposés, la liberté de parole était réelle, l'exercice n'était pourtant pas du pur spontanéisme : le maître pouvait proposer lui-même certaines questions et faire intervenir des comparses, bachelier ou étudiants. Il lui était aussi possible de refuser de répondre à telle ou telle intervention s'il la jugeait frivole ou déplacée, mais il est sûr que de trop fréquents refus auraient nui à sa réputation[45]. Si l'universalité des sujets traités était bien réelle, il ne s'agissait pourtant pas

de n’importe quoi. Cela ressort fortement d’une étude de Kevin White qui a pu constater que 90 % des 264 articles quodlibétiques de saint Thomas avaient leur parallèle ailleurs dans son œuvre ; manière de souligner que seuls avaient été retenus des sujets jugés dignes d’un maître[46]. Ajoutons que le retour des mêmes thèmes d’un auteur à l’autre n’était pas rare, et il semble même que ce côté répétitif, encore accentué par les parallèles nombreux que l’on décèle entre les Quodlibets d’un auteur et son Commentaire des *Sentences*, comme chez Thomas lui-même, à quoi il faut ajouter les aléas d’un texte d’abord oral plus ou moins soigneusement revu, est l’une des raisons de la disparition rapide du genre. Apparu en milieu dominicain et franciscain vers 1230, il connaît d’abord une étonnante diffusion, mais disparaît vers 1330[47].

Étant donné son style même, la littérature quodlibétique est fortement enracinée dans l’actualité universitaire ; nous l’avons déjà vu à propos de la querelle entre mendiants et séculiers ainsi que pour l’affrontement entre Thomas et les franciscains sur l’unicité ou la pluralité des formes, mais ce ne sont là que deux questions parmi bien d’autres. On y trouve aussi des questions plus terre-à-terre qui laissent entrevoir les soucis immédiats des personnes présentes. Composé en grande majorité de clercs, ce public laisse transparaître ses préoccupations pastorales concernant des sujets de morale privée, sociale ou économique. Avec celle de l’Université, c’est donc toute la vie d’une époque qui s’y reflète et c’est cela qui en fait un fascinant sujet d’étude[48].

On ne saurait énumérer tous les sujets traités par Thomas dans ces discussions publiques sans risquer de lasser le lecteur (il y en a 260, ce qui fait une moyenne de plus de 20 pour chaque séance)[49], mais il faut savoir que si les questions de haute spéculation sont bien représentées, les problèmes pratiques n’y manquent pas non plus. L. Boyle en a dressé une liste instructive et a montré que c’est en partie grâce à ces cas de morale que

les Quodlibets de Thomas ont trouvé une audience tout à fait inattendue, très au-delà du petit cercle de ses auditeurs.

Il se trouve en effet que parmi les étudiants de ce second enseignement parisien, il y avait Jean de Fribourg, que nous avons déjà rencontré comme vulgarisateur de la *Secunda Pars*. Quand il rédigea sa *Summa Confessorum* en 1298, il s'inspira largement de l'enseignement de son ancien maître et il y inséra notamment toute une série de 22 Questions de morale pratique provenant directement de ces disputes quodlibétiques, chacune d'entre elles étant dûment introduite par la même formule : *secundum Thomam in quadam questione de quolibet.* L'œuvre du disciple ayant été beaucoup plus répandue que celle du maître, c'est par cette voie détournée que les idées de Thomas connurent une plus large diffusion[50].

Quant aux dates, après les premiers tâtonnements, les chercheurs se sont mis d'accord pour répartir les Quodlibets en deux groupes suivant les deux périodes parisiennes : les Quodlibets VII à XI appartiennent à la première époque, alors que les Quodlibets I-VI et XII (la reportation de ce dernier n'a pas été revue par Thomas) relèvent de la seconde. À part ce cadre général, il y avait encore beaucoup de divergences entre les auteurs pour situer telle ou telle soutenance à Noël ou à Pâques de telle ou telle année. Sauf découverte spectaculaire, on peut considérer que l'édition critique léonine préparée par René-Antoine Gauthier, parue en 1996, met un point final à ces recherches. Le tableau ci-après rassemble les principales positions précédentes que l'on pourra comparer au résultat définitif.

Nous nous inspirons du tableau dressé par L. Boyle (p. 239) auquel nous ajoutons les propositions de Gauthier, qu'il nous avait aimablement communiquées avant même la publication qu'il en a faite. Voici le sens des abréviations utilisées : P = Pâques (Carême précédent) ; N = Noël (Avent précédent). On trouvera les titres au complet dans notre bibliographie :

Mandonnet 1 = P. Mandonnet, *Siger*, t. 1, ²1911, p. 85-87.

Mandonnet 2 = P. Mandonnet, *Chronologie sommaire*, p. 148.

Destrez = J. Destrez, *Les Disputes*, p. 151.
Synave 1 = P. Synave, rec. de Destrez, BT 1 (1924) [32]-[50].
Glorieux 1 = P. Glorieux, *Littérature* I, p. 276-290.
Mandonnet 3 = P. Mandonnet, *S. Thomas créateur de la dispute*.
Synave 2 = P. Synave, *L'ordre des Quodlibets VII à XI*.
Pelster 1 = F. Pelster, *Beiträge zur Chronologie*.
Glorieux 2 = P. Glorieux, *Littérature* II, p. 272.
Van Steenberghen = F. Van Steenberghen, *Siger* II, p. 541.
Glorieux 3 = P. Glorieux, *Les Quodlibets VII-XI*.
Pelster 2 = F. Pelster, *Literarische Probleme*.
Isaac = J. Isaac, rec. de Pelster 2, BT 8 (1947-1953) 169-172.
Marc = *Introductio* à la *Summa contra Gentiles* I, p. 412.
Weisheipl = J. A. Weisheipl, *Friar Thomas*, p. 367.
Gauthier = R.-A. Gauthier, *Préface*, Léon., t. 25.

Quodlibets de S. Thomas

QUODLIBET	VII	VIII	IX	X	XI	I	II	III	IV	V	VI	XII
Mandonnet 1 1910	1264	...	...	...	1268	1269 P	1269 N	1270 P	1270 N 1271 P	1271 N		1264-1268
Mandonnet 2 1920											1272 P	
Destrez 1923	1259	...	...	...	1268				1271 P			
Synave 1 1924	1265 N	1267 N	1266 P	1266 N	1267 P				1270 N			1271 P
Glorieux 1 1925									1271 P			1270 N
Mandonnet 3 1926	1256 N	1257 N	1258 P	1258 N	1259 P				1271 P			1270 N
Synave 2 1926	1257 N								1270 N			1271 P
Pelster 1 1927			1265 Rome			1271 P	1270 N		1269 N			1272 Naples
Glorieux 2 1935	1255 N											
Vansteenberghen 1942									1271 P			1270 N Paris
Glorieux 3 1946	1255 N	1254 N ?	1256 ?	1256 N ?								
Pelster 2 1947			1258-1259			1269 N	1270 N		1271 P			
Isaac 1948	1257 N		1256 N									
Marc 1967	1257 N ?	1257-1260		1257-1260								
Weisheipl 1974									1271 P			1270 N
Gauthier 1992	1256 P	1257 P	1257 N	1258 P ou N	1259 P	1269 P	1269 N	1270 P	1271 P	1271 N	1270 N	1272 P

On ne saurait quitter les Quodlibets sans tenter de recueillir ce qu’ils nous apprennent sur leur auteur. Même soigneusement revus par lui, ces textes ont gardé quelque écho de la discussion d’où ils sont issus et certains d’entre eux sont très clairs quant à la conscience que Thomas a de lui-même comme maître en théologie. Il vaut la peine de revenir à ce Quodlibet de Pâques 1269 où est examinée la question de savoir si c’est perdre son temps que de s’adonner à l’étude ou à l’enseignement[51].

Thomas prend les choses de très haut et compare l’action pastorale à la construction d’un édifice, pour lequel il faut des architectes et des travailleurs manuels ; les premiers exercent une tâche plus noble que les seconds et reçoivent pour cela un meilleur salaire. Il en va de même dans la construction de l’édifice spirituel qu’est l’Église :

> Il y a ceux qu’on peut comparer à des ouvriers manuels qui s’emploient au soin des âmes en particulier, par exemple en administrant les sacrements et en s’employant à d’autres tâches semblables. Mais ceux qui sont ici comparables aux architectes ce sont les évêques qui dirigent la tâche des précédents et disposent la manière selon laquelle ils doivent accomplir leur office ; c’est pourquoi d’ailleurs on les appelle « épiscopes », c’est-à-dire « superintendants ». Semblablement, les docteurs en théologie sont eux aussi des architectes qui recherchent et enseignent la façon dont les autres doivent travailler au salut des âmes[52].
>
> À parler absolument il est mieux d’enseigner la *sacra doctrina* – et plus méritoire, si cela est fait dans une bonne intention – que de se consacrer au soin particulier de celui-ci ou de celui-là. C’est pourquoi l’Apôtre dit de lui-même : *Le Christ ne m’a pas envoyé baptiser mais prêcher* (l Corinthiens 1,17), bien que baptiser soit l’œuvre la plus apte au salut des âmes. Saint Paul

> dit encore : *Recommande aux fidèles qui en sont capables d'en instruire d'autres à leur tour* (2 Timothée 2,2). La raison elle-même démontre qu'il est plus profitable d'instruire de la science du salut ceux qui peuvent y progresser et en eux-mêmes et dans les autres, que d'instruire les simples qui sont seuls à pouvoir en profiter. Cependant, en cas de nécessité imminente, évêques et docteurs devraient délaisser leur office propre pour se consacrer au salut des âmes en particulier.

Ce texte a sans doute quelque chose d'un peu étonnant pour un lecteur du XXIe siècle, qui risque même d'être choqué de cette manière de considérer les pasteurs d'âme comme de simples manœuvres spirituels, alors que le théologien s'érige en aristocrate, comme le maître d'œuvre. Les auditeurs de ces propos, quant à eux, n'en auront guère été surpris ; ce texte ne traduit pas seulement la haute position sociale des maîtres de l'université de Paris (ils n'étaient guère qu'une poignée pour toute la chrétienté), il exprime aussi la complémentarité des tâches dans le corps ecclésial. Au reste, en s'achevant sur la nécessité de mettre la main à la pâte si le besoin s'en fait sentir, il rétablit sans phrases la vraie hiérarchie des valeurs.

Thomas ne craint donc pas de mettre en parallèle sa charge de docteur avec celle de l'évêque. Loin d'être un lapsus, ce procédé est fréquent chez lui et il compare volontiers la *cathedra pontificalis* et la *cathedra magistralis*[53]. À l'une et à l'autre il revient d'enseigner la sainte Écriture ; la différence vient de ceci que la première procède en vertu de l'*officium praelationis* : celui qui prêche enseigne par le fait même et on ne saurait s'arroger ce rôle sans mandat ; alors que la seconde le fait en vertu de l'*officium magisterii*, à la manière dont enseignent les maîtres en théologie. Mais la tâche des uns et des autres, évêques et docteurs, a la même finalité qui était déjà celle des auteurs de l'Écriture sainte : conduire les hommes vers la vie éternelle[54]. Cela comporte de part et d'autre une exigence

semblable de haute moralité[55], mais du côté des docteurs cela demande un plus grand savoir universitaire car il est notoire que dans ce domaine les prélats ne s'y connaissent guère[56].

On se tromperait, croyons-nous, en voyant là une quelconque revendication corporatiste des théologiens contre le magistère, comme on dira bientôt. Pour apprécier ces propos sans anachronisme, il faut se souvenir que Thomas hésite encore sur la sacramentalité de la charge épiscopale[57], et, dans sa pensée, évêques (ou plutôt prélats comme il dit plus couramment) et docteurs sont également soumis au jugement de l'Église. Ce qu'il exprime là est vraiment la très haute conscience qu'il a de sa charge de docteur et il ne peut mieux la souligner qu'en mettant en relief sa finalité pastorale[58].

Consultations et ouvrages divers

Les activités publiques de polémique ou d'enseignement ne doivent pas dissimuler l'intense travail personnel caché que le maître de Saint-Jacques continue d'accomplir. Les années 1268-1272 sont celles où Thomas a rédigé l'énorme masse de la *Secunda Pars* de la *Somme de Théologie* (probablement entre janvier 1271 et Pâques 1272) et commencé la rédaction de la *Tertia Pars*. Il n'a pas non plus cessé de répondre aux demandes occasionnelles qui sollicitaient sa charité intellectuelle et parfois mettaient à l'épreuve sa patience. Comme ce fut le cas à Orvieto et à Rome, ce dernier séjour parisien comporta lui aussi sa part de consultations individuelles auxquelles il n'a sans doute pas pu se dérober. Nous en avons déjà mentionné un certain nombre, mais il faut en ajouter quelques autres.

De mixtione elementorum ; De motu cordis

Nous rencontrons d'abord deux petits écrits (153 et 259 lignes) qu'on ne s'attendrait guère de nos jours à trouver sous la plume d'un maître en théologie, mais plutôt sous celle d'un scientifique. Dans le *De mixtione elementorum*, il est question en effet des quatre éléments (l'eau, l'air, la terre et le feu), de leurs qualités (froid et chaud, sec et humide) et du rôle que la médecine ancienne leur faisait jouer dans la théorie des humeurs et

des tempéraments. Au Moyen Âge, la théologie « reine des sciences » ne pouvait s'en désintéresser, et Thomas ne dit rien qui laisserait croire que son correspondant le force à outrepasser les limites de son savoir. Au contraire, non seulement il en a lui-même parlé plusieurs fois[59] et nombre de ses contemporains en ont eux aussi traité, mais ce sujet de pure physique, en apparence sans portée théologique, a fait l'objet d'une âpre discussion entre partisans et adversaires de l'unicité de la forme substantielle[60]. Il a en tout cas bénéficié d'une excellente diffusion puisqu'on en connaît 117 manuscrits et 35 éditions imprimées.

Quant au *De motu cordis*, sa thèse centrale est que le mouvement du cœur chez l'animal et chez l'homme est un mouvement naturel – et non pas violent comme l'avait soutenu Alfred de Sareshel quelque cent ans plus tôt, dans son écrit du même nom. Sans citer ce dernier, il semble probable que Thomas vise à le rectifier et à le dépasser. Lui-même s'intéresse à ce sujet sans doute en relation à l'empire que la volonté peut exercer sur les membres du corps : si le cœur y échappe, explique-t-il, c'est bien la preuve qu'il s'agit d'un mouvement naturel. L'idée qu'il met en œuvre est qu'il en va pour le mouvement du cœur dans l'animal comme pour le mouvement du ciel dans le monde[61]. Signe de l'intérêt qu'a soulevé cet écrit, on en connaît 126 manuscrits et 33 éditions imprimées.

Maître Philippe, destinataire de ces deux opuscules, était originaire de Castrocielo, une commune tout proche de Roccasecca. Il nous est connu comme professeur de médecine à Bologne et à Naples et, selon Mandonnet, il n'est pas impossible qu'il ait été le condisciple de Thomas à Naples au temps où le jeune d'Aquin y faisait ses études (1239-1244) ; il sera aussi son collègue lorsqu'il y reviendra en 1272-1274[62]. S'il en est ainsi, on comprend qu'il ait été difficile à frère Thomas de refuser de répondre à une demande de sa part.

On ne peut guère préciser avec la dernière exactitude la date de ces deux opuscules. Depuis Mandonnet, le *De mixtione* est situé durant le

deuxième enseignement parisien, et puisqu'il ne reflète aucun signe de polémique, on peut le croire antérieur aux discussions de 1270 sur l'unicité de la forme substantielle. Quant au *De motu cordis*, le même auteur propose d'en fixer la rédaction à Naples, en 1273, en s'appuyant sur la vraisemblance des relations entre les deux collègues à cette époque. H.-F. Dondaine, éditeur de ces opuscules pour la Léonine, s'était rallié à ces propositions. Weisheipl, à la suite d'Eschmann, le situe à Paris en 1270-1271, tout comme le *De mixtione elementorum*[63].

De operationibus occultis naturae

Ces « opérations cachées de la nature » relèvent évidemment en quelque façon de la magie dont la pensée chrétienne, bon gré mal gré, a dû s'occuper depuis les origines. Après saint Augustin notamment[64], Thomas rencontre à son tour ce problème, mais sa formation aristotélicienne lui permet de l'aborder de façon plus rationnelle et il tente donc de discerner ce qui revient à l'action secrète de causes naturelles mais cachées et ce qui pourrait être attribué à l'intervention du démon. Il aborde donc successivement ce qui relève des quatre éléments, des corps mixtes, des vivants, des corps célestes et finalement des substances séparées. Il peut alors en conclusion dénoncer les prétentions de l'astrologie : le fait de naître sous telle conjoncture astrale ou le recours aux amulettes ou aux formules magiques mises en rapport avec telle ou telle constellation, ne peuvent procurer une efficacité nouvelle ; si ces simulacres ou formules ont des effets extraordinaires, il faut les attribuer à l'intervention des esprits.

On connaît deux lieux parallèles à cet exposé (*Quodlibet* XII q.8 a.2 [14] ; ST IIa IIae q.96 a.2 ad 2), qui datent tous deux du deuxième enseignement parisien ; Mandonnet y a vu une invitation à dater l'opuscule de cette période. Dans ces conditions, le *Miles ultramontanus* à qui il est adressé serait à situer en Italie ; ce qui concorderait assez bien avec ce

qu’on sait par ailleurs concernant la vogue des arts magiques dans ce pays au XIIIe siècle, bien plus grande semble-t-il qu’à Paris ou Oxford[65].

De iudiciis astrorum

Encore plus courte que les écrits précédents (56 lignes), cette lettre – dont le destinataire pourrait être Raynald de Piperno (à en juger par son ton familier, non d’après le témoignage des manuscrits qui ne disent rien de tel) – montre à quel point alors comme aujourd’hui la superstition astrologique devait être répandue. Mais ce n’est qu’un écho d’une question que frère Thomas a amplement traitée ailleurs[66].

Thomas ne conteste pas l’influence des astres sur les « effets corporels » de notre monde, et c’est pourquoi il est utile de tenir compte des phases de la lune en agriculture, en médecine ou pour la navigation. Mais il n’accorde qu’une estime des plus limitées aux explications des présages que les astrologues tirent de leurs observations des songes, des augures, de la géomancie : tout cela n’a guère de sens (*hoc modicam rationem habet*). Par contre, il est très ferme, on s’en doute, pour défendre la liberté humaine : « La volonté de l’homme n’est pas soumise à la nécessité des astres, sinon le libre arbitre disparaîtrait et l’on ne pourrait plus imputer les bonnes œuvres au mérite ni les mauvaises à la faute. Le chrétien doit donc tenir comme très certain que ce qui dépend de la volonté, comme les actes humains, n’est pas soumis aux astres par nécessité[67] ».

De sortibus

Jacques de Tonengo, le destinataire de cet opuscule, est relativement bien connu : chapelain du pape, originaire de Tonengo, dans la province piémontaise d’Asti, il est plusieurs fois mentionné dans les registres de la

curie en 1263, alors que Thomas se trouve lui-même à Orvieto[68]. C’est à ce moment-là sans doute qu’ils ont dû contracter cette amitié à laquelle Thomas fait allusion dans son introduction. Suivant une hypothèse ingénieuse d’Antoine Dondaine et Jan Peters, on pourrait en un premier temps situer l’opuscule entre novembre 1268 et septembre 1271, durant la vacance du siège pontifical. Les chanoines du diocèse de Verceil, parmi lesquels se trouvait Jacques de Tonengo, n’arrivant pas à s’entendre pour l’élection de leur évêque et lassés d’attendre une intervention du Saint-Siège qui ne pouvait venir faute de pape, se seraient mis d’accord pour procéder par tirage au sort ; c’est à ce propos que l’ami de frère Thomas l’aurait consulté. Ce dernier donna sa réponse durant les grandes vacances qui lui laissent, dit-il, un peu de temps libre[69]. Si l’on raisonne dans le cadre précédent, on peut donc présumer en un second moment de la démarche que l’opuscule a été composé durant l’été 1270 ou 1271.

Le sujet a beau être mince, Thomas lui a consacré une étude très soignée, et, semble-t-il, neuve et originale. En cinq chapitres, il explore donc les raisons que l’on peut avoir de recourir aux sorts, en quel but, de quelle manière, quelle est leur efficacité et s’il est licite d’y avoir recours selon la foi chrétienne. L’intérêt de l’opuscule vient du fait que Thomas y développe ce qu’il ne touche ailleurs que de façon beaucoup plus brève et qu’il le fait sur la base d’une documentation historique du meilleur aloi. Cela permet à son éditeur d’en recommander la lecture « ne serait-ce que pour découvrir une dimension mineure du génie de l’auteur : cet opuscule est un modèle du genre, et du meilleur saint Thomas[70] ».

Le plus intéressant pour le lecteur d’aujourd’hui est sans doute le chapitre IV où Thomas se livre à ce qu’on peut appeler la « critique d’efficacité » de l’interrogation des sorts. Elle engage « toute une doctrine du libre arbitre en face du hasard, de l’ordre dans l’univers, et finalement une doctrine de la Providence ; le théologien reprend ici son office : un raccourci nerveux (4, 212-249) évoque le libre jeu de la Providence

survolant toutes causes, tous projets humains, ne dédaignant pas à l'occasion de révéler sa volonté par la voie du sort (4, 267 ss.)[71]. » Ce sont ces principes qui commandent le discernement des cas dans lesquels il est permis ou non de recourir aux sorts.

De secreto

Avant de passer à d'autres ouvrages plus étendus mentionnons encore le cas curieux et peu connu de ce petit écrit. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une œuvre de Thomas, mais plutôt du compte-rendu d'une consultation effectuée par Jean de Verceil lors du chapitre général de Pentecôte, tenu à Paris en 1269 ; c'était donc peu après le retour de Thomas à Paris. Comme le résume H. Dondaine : « Il s'agit de six cas intéressant les limites du pouvoir d'un supérieur religieux sur la conscience de son sujet accusé d'une faute secrète ou connaissant l'auteur inconnu d'un méfait[72]. » On peut supposer que ces cas exprimaient des difficultés réellement rencontrées et que Jean de Verceil aussi bien que les capitulaires rassemblés autour de lui souhaitaient éclairer leur conduite en profitant de la présence parmi eux des plus grands théologiens de l'Ordre.

Outre Thomas, la Commission à laquelle avait été confié l'examen de ces questions comprenait en effet cinq autres membres, tous maîtres de Paris : Bonhomme, Pierre de Tarentaise, Barthélemy de Tours, Beaudouin de Maflix et Gilbert de Ovis, ou van Eyen[73]. Ils se prononcèrent tous à l'unanimité à l'exception de Thomas qui fit cavalier seul pour deux questions. À la Question 4, Thomas assura que s'il s'agit d'une procédure judiciaire dans laquelle un juge civil pourrait exiger un serment, le supérieur religieux peut prescrire au nom de l'obéissance. La Question 6 concernait l'auteur inconnu d'un méfait survenu dans le couvent (vol, incendie) ; contre les autres maîtres, Thomas pensait que le supérieur pouvait donner un précepte général de révéler l'auteur du méfait de sorte

qu'il aurait lié en conscience celui qui l'aurait connu. Si la première réponse est tout à fait conforme à celle du *Quodlibet* I a.16, qui date de cette même époque, il semble que la seconde a embarrassé les commentateurs qui la trouvent faible[74]. On retiendra au moins de cet épisode le double écho qu'il nous transmet de la participation de Thomas aux activités de l'Ordre et de son indépendance d'esprit.

La « Lettre à la comtesse des Flandres »

C'est encore une série de réponses à des questions posées que nous trouvons dans l'écrit publié par la Léonine sous le titre *Epistola ad ducissam Brabantiae*, que certains manuscrits intitulent, avec Ptolémée, *ad comitissam Flandrie*, mais qui est encore connu assez improprement comme le *De regimine Iudeorum*[75]. Cette dénomination est impropre car, pour plus de la moitié, ce court écrit parle des sujets non-juifs de la destinataire et pourrait s'appeler tout aussi bien « De regimine *subditorum* ».

L'identité de la destinataire intrigue les historiens depuis longtemps déjà : Henri Pirenne voyait en elle Alix (ou Adélaïde) de Bourgogne et proposait de dater sa lettre après la mort de son mari, Henri III de Brabant, en 1261 (son testament contient précisément des clauses concernant les juifs) ; pour Glorieux, il s'agirait plutôt de Marguerite de France, fille de Louis IX, épouse du duc Jean, et à ce moment-là nous serions renvoyés à 1270. Résumant leurs recherches en 1979, H.-F. Dondaine restait dans sa réserve coutumière : « les deux hypothèses […] ont leur vraisemblance et aussi leur faiblesse, la seconde surtout[76] ».

Dans le même sens, Raymond Van Uytven publiait en 1983 les résultats d'une recherche sérieuse, qui lui permettait de conclure résolument en faveur d'Adélaïde de Bourgogne ; la date de l'écrit de Thomas serait donc à déterminer par celles de sa régence (1261-1267), mais 1266 semble un

terminus ante quem, et les années 1263-1265 paraissent être les plus favorables[77]. On a fait remarquer que deux éléments font pencher très fort en faveur de cette position[78] : d'abord les parallèles précis entre le testament du comte et la lettre de Thomas, ensuite le fait qu'il n'y avait pas de juifs en Flandre en ce temps-là et que le Brabant est le seul endroit de la région où la présence de juifs est suffisamment attestée à cette époque.

Van Uytven ignorait malheureusement les données apportées par une étude parue peu après la sienne et qui ont modifié sensiblement la situation. Aussi bien, alors que dans sa première édition, il avait opté pour la seconde hypothèse, Weisheipl changeait d'avis dans la deuxième édition pour suivre désormais la position de L. Boyle, publiée entre-temps[79]. Pour ce dernier, il s'agit de la fille de Baudouin Ier, comte des Flandres et premier empereur latin de Constantinople, Marguerite *de Constantinople*, qui fut *comtesses de Flandres* pendant 33 ans (1245-1278), grande et constante bienfaitrice des dominicains. Thomas a pu la rencontrer à Valenciennes, en 1259, où elle recevait le chapitre général dans une ville de son comté ; ce qui rendrait compte du ton relativement familier sur lequel Thomas s'adresse à elle. Dans ces conditions, l'écrit de Thomas est à placer à Paris, en 1271, et cela explique (étant donné que la comtesse est déjà relativement âgée) qu'il puisse lui souhaiter de régner pendant encore longtemps (*per longiora tempora*).

Cette attribution (déjà faite par Ptolémée et reprise sans hésitation par Quétif-Échard) est maintenant confirmée par une nouvelle voie, puisque Boyle a découvert une lettre analogue de Jean Pecham à la même destinataire, dûment identifiée, qui répond aux mêmes questions, une seule exceptée. Par ailleurs, Gilbert Dahan s'est aperçu que la comtesse s'était aussi adressée à un juriste séculier (peut-être Gérard d'Abbeville) à qui elle avait posé les mêmes questions[80]. Celle-ci avait donc lancé une assez large consultation et l'on doit verser ces deux autres pièces dans un même dossier à côté du texte de Thomas.

Il reste maintenant à résumer brièvement le contenu de cet écrit. Les huit questions concrètes auxquelles doit répondre Thomas ne se prêtaient guère à de grands développements et laissent plutôt entrevoir les préoccupations de conscience de la destinataire : « Peut-elle lever des impôts sur les juifs ? Peut-elle punir d'une amende le juif qui est en faute, mais qui vit d'usure ? Peut-elle accepter d'un juif un don volontaire ? S'il restitue une somme supérieure à ce que réclame le chrétien lésé, peut-elle l'accepter ? Peut-elle pratiquer la vente ou l'engagère des offices publics, lever des impôts sur les Chrétiens, utiliser les sommes extorquées irrégulièrement par les officiers ducaux et qui lui parviennent ? Enfin convient-il d'obliger les juifs à porter un signe qui les distingue[81] ? »

Alors que Jean Pecham a traité assez complètement la question, Thomas ne semble pas s'être passionné à répondre à ces demandes ; il ne cache pas qu'il a beaucoup de travail et qu'il aurait préféré que la comtesse s'adresse à quelqu'un de plus compétent en la matière. Il a donc écrit de façon brève et moins soignée que d'habitude, semble-t-il, sans faire d'effort spécial d'originalité. Sur les juifs, en particulier, il se contente de reproduire la doctrine commune de son temps sur l'état de servitude qui est le leur. Il souligne pourtant qu'il faut les traiter avec modération et que, s'il faut les punir de pratiquer l'usure, il en va de même pour tout autre usurier. En fait, l'intérêt principal de ces quelques pages réside moins dans le traitement à réserver aux juifs que dans le principe général qui fonde la légitimité de l'impôt perçu par le prince et qui est celui de l'utilité publique (*communis populi utilitas*)[82].

Le « De substantiis separatis »

Dans cette catégorie des ouvrages répondant à une demande privée, il faut sans doute encore ranger ce petit livre inachevé, dont les vingt chapitres occupent une quarantaine de pages de l'édition léonine[83]. Sans

que cela soit dit explicitement, il semble qu'on puisse, avec les catalogues anciens, identifier le destinataire comme étant frère Raynald lui-même. C'est peut-être même la raison du « caractère confidentiel » du prologue où Thomas fait allusion à une circonstance que seul un proche pouvait connaître :

> Puisque nous ne pouvons participer aux solennités sacrées des anges, nous ne devons pas laisser passer sans rien faire le temps de la dévotion ; il faut donc compenser par le travail de l'écriture ce qui est soustrait à l'office de la psalmodie[84].

On a beaucoup épilogué sur les raisons qui ont empêché Thomas d'être à l'office ; on peut songer à quelque indisposition, mais aussi à la dispense du chœur accordée aux maîtres régents à Paris par les Constitutions dominicaines. Il semble qu'il ne faille pas presser non plus l'indication des anges, comme s'il s'agissait d'une fête liturgique précise ; il est plus vraisemblable que, se disposant à en parler, Thomas se soit souvenu du thème monastique de la psalmodie comme office angélique, ce que connaissait aussi la tradition dominicaine[85].

Quant au dessein de l'auteur, il est très clairement exprimé dès le Prologue : il veut parler des saints anges, mais il se propose de rappeler d'abord ce que, sous forme de conjecture, l'antiquité en a pensé ; s'il y trouve quelque chose en accord avec la foi, il en fera son profit, mais il réfutera ce qui est contraire à la doctrine catholique[86]. Les deux étapes ici annoncées sont de nouveau très clairement marquées au début du chapitre 18 :

> Puisque nous avons montré ce que les principaux philosophes, Platon et Aristote, ont pensé au sujet des substances spirituelles, de leur origine, de la création de leur nature, de leur distinction

> et de la manière dont elles sont régies, il nous faut montrer maintenant quel est l'enseignement de la religion chrétienne à leur propos. Pour cela nous nous servirons surtout des livres de Denys qui a traité mieux que tous les autres de ce qui concerne les substances spirituelles[87].

Cette seconde partie du propos a été à peine commencée, puisque Thomas s'est arrêté au chapitre 20, au beau milieu d'un développement sur le péché de l'ange, dont il venait de dire qu'il présente beaucoup de difficultés à la réflexion.

Ces brèves indications suffisent à montrer que son intention était premièrement théologique et elles expliquent aussi les hésitations de la tradition manuscrite qui parle parfois de ce livre comme d'un *De angelis*. Mais il faut ajouter que l'importance de ce traité ne se mesure pas à son épaisseur ; Eschmann en a parlé comme d'« un des plus importants écrits métaphysiques de l'Aquinate », alors que Henle considère ce qui est dit sur Platon dans le premier chapitre comme la synthèse platonicienne la plus élaborée qu'on puisse trouver chez Thomas[88].

Quant à la date, ce traité est non seulement postérieur à mai 1268, date de l'achèvement de la traduction par Moerbeke de l'*Elementatio theologica* de Proclus, que Thomas cite à deux reprises au chapitre 20, mais aussi à la condamnation de décembre 1270, à laquelle il fait plusieurs allusions ; il connaît enfin le Livre *Lambda* de la *Métaphysique* comme Livre XII. On peut donc le situer après la première moitié de 1271, mais il n'est pas aisé de préciser beaucoup plus et de décider s'il a été écrit à Paris ou à Naples[89].

Le « Super de Causis »

Bien qu'il ne s'agisse plus d'un ouvrage composé à la demande, il est tout indiqué d'en parler ici en raison de sa date probable et surtout de sa

parenté avec le *De substantiis separatis*. Longtemps considéré, malgré quelques doutes, comme étant d'Aristote, ce livre était inscrit à la faculté des arts comme un des livres du Philosophe qu'il fallait commenter pendant sept semaines[90]. Aujourd'hui encore, son auteur n'est pas connu avec certitude, mais grâce à la traduction par Guillaume de Moerbeke, en 1268, de l'*Elementatio theologica* de Proclus – l'un des derniers successeurs de Platon à l'Académie d'Athènes –, Thomas fut le premier à l'identifier comme un philosophe arabe ayant fait de larges emprunts à cette œuvre de Proclus[91].

Commenter ce texte c'était donc pour lui poursuivre un nouveau dialogue avec la philosophie néoplatonicienne, mais déjà sensiblement infléchie par l'auteur du *De causis* vers le monothéisme et le réalisme modéré. Comme l'a très bien dit Henri Dominique Saffrey, dans sa Préface à l'édition critique qu'il en a procurée, lorsqu'il commente ce texte Thomas avait trois livres ouverts devant lui : « le texte du *Liber*, un manuscrit de l'*Elementatio* et un *corpus* dionysien. Les textes de ces trois auteurs sont cités *ad litteram*, les autres auteurs utilisés, et principalement Aristote, sont cités *ad mentem*. » Là réside l'intérêt particulier de l'entreprise : « la véritable *intentio* de saint Thomas dans ce Commentaire est de comparer les trois textes. C'est là tout l'argument de l'ouvrage et c'est peut-être un cas unique dans l'œuvre du saint. » Ainsi il pourra rendre à chacun son bien et se situer lui-même en face de Proclus et du côté de l'auteur du *Liber* et de Denys, « dont il souligne les attaches avec Aristote ou saint Augustin ». C'est ainsi qu'il refuse les formes séparées et les hypostases divines, c'est-à-dire le polythéisme du néoplatonisme, son émanatisme aussi, et la priorité de l'un et du bien sur l'être, « mais il gardera soigneusement de sa synthèse les grands ordres de la création : être, vivants, intelligences, et Dieu au-dessus de tout[92] ».

Quant à la date, elle ne fait guère difficulté. L'utilisation continue de l'*Elementatio theologica*, achevée par Moerbeke le 18 mai 1268, situe

l'ouvrage après cette date ; mais la désignation du Livre *Lambda* comme Livre XII de la *Métaphysique* le place également après la première moitié de 1271. Ces deux caractéristiques, qui se retrouvent également dans la datation du *De substantiis separatis*, conduisaient Saffrey à considérer ces deux œuvres comme contemporaines. En outre, une comparaison attentive du *Quodlibet* V q.4 a.7 – disputé à Noël 1271 – avec la proposition 2 du *Super De Causis* suggère l'antériorité du *Quodlibet* sur le Commentaire. Saffrey conclut donc que celui-ci doit dater de « la première moitié de 1272[93] ».

*

Si en terminant ce chapitre on tente maintenant de faire provisoirement le point sur les écrits présentés, on est certes frappé par leur nombre, mais plus encore peut-être par leur diversité. Sachant son titre de *Magister in Sacra Pagina*, on s'attend plus ou moins à ce que Thomas soit l'homme d'un seul livre, la Bible. Il l'est certes, par profession et par prédilection (les expositions sur le Nouveau Testament restent au cœur de son activité), mais on ne peut oublier la variété de sa production (les différents petits écrits que nous avons mentionnés sont là pour en témoigner) ni sa présence aux questions contemporaines. Qu'il s'agisse des séculiers ou de l'averroïsme, on voit Thomas sur tous les fronts, et les Quodlibets en apportent la confirmation. À cette activité multiforme, il faut pourtant ajouter un dernier trait : Thomas est aussi le commentateur d'Aristote.

---

1. Cf. ci-dessus notre chap. IV.

2. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires*, p. 50-59.

3. Nous rejoignons ainsi la suggestion de C. Spicq, *Esquisse*, p. 311, qui suggère 1270-1271 sans pourtant s'en expliquer ; Weisheipl s'en tient au cadre 1269-1272, sans préciser davantage.

4. On peut vérifier ce phénomène d'amplification avec précision dans le cas de la prédication sur le Décalogue où l'on peut constater un accroissement allant parfois du simple au double en passant du

texte reporté au texte réécrit, cf. *Collationes*, ed. Torrell, p. 17-18.

5. « Haec ergo sunt quae ego Frater Raynaldus de Piperno, ordinis Praedicatorum, ad preces quorundam sociorum et specialiter ad mandatum Reverendi Patris Domini praepositi Sancti Audomari post fratrem Thomam de Aquino, quasi qui colligit racemos post vindemiam, utinam non diminute, collegi » (colophon du ms. *Paris, Bibl. Mazarine, 801 (177)*, d'après Mandonnet, *Des écrits authentiques*, p. 39, n. 1). Ce même texte est transcrit un peu plus amplement par Gauthier, « Quelques questions », *Angelicum* 51 (1974), p. 456.

6. Cf. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires*, p. 56-58 ; Adénulfe, neveu du pape Grégoire IX, chanoine de Notre-Dame, maître en théologie en 1272, élu évêque de Paris en 1288 ; déjà malade à cette date, il se fit transporter à Saint-Victor où il mourut sous le froc en 1289, LMA 1 (1980), col. 149.

7. La chose a été mise en lumière par Conticello, *San Tommaso ed i Padri*, p. 79-86.

8. *Sur saint Jean* 20,28, n° 2562 ; on pourra replacer ce miracle de la conversion de Thomas sous une plus ample perspective grâce à U. HORST, « Wunder und Bekehrung nach dem Johanneskommentar des hl. Thomas von Aquin », *Archa Verbi* 7 (2010) 68-93.

9. *Super Ioannem*, finale, n° 2660.

10. M.-D. PHILIPPE, dans l'ample « Préface » qu'il a donnée à *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'Évangile de saint Jean* (2 t., Paris, 1998, 2006) ; selon un recenseur, la Préface est assez éloignée de la lettre du Commentaire et il regrette, exemples à l'appui, que « l'on n'ait pas indiqué les passages où le texte latin de Marietti a été corrigé. Cela rend difficile le contrôle de la traduction », qu'il estime par ailleurs « soignée » (cf. G. BERCEVILLE, « Commentaire de l'Évangile de saint Jean II », *Transversalités*, Revue de l'Institut catholique de Paris, 103 (2007) 171-173.

11. De nombreuses études ont été publiées sur ce Commentaire ; pour nous en tenir aux plus récentes (qui permettront de retrouver les plus anciennes) et aux plus notables, signalons en particulier les 17 études réunies dans *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological Exegesis and Speculative Theology*, ed. M. DAUPHINAIS et M. LEVERING, Washington, D.C., 2005. Parmi elles, il faut recommander G. EMERY, « Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas's *Commentary on St. John* » (*ibid.*, p. 23-61), véritable modèle pour quiconque souhaite tirer le meilleur profit d'un Commentaire scripturaire de Thomas ; cf. aussi P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'*In Ioannem *à la lumière de ses sources augustiniennes*, « Bibliothèque thomiste 53 », Paris, 2001 ; M. SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice dans le* Commentaire de l'Évangile de saint Jean *par Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste 62 », Paris, 2011.

12. Mandonnet, *Chronologie des questions disputées*, p. 354.

13. Weisheipl, p. 255.

14. Cf. ci-dessus chap. IX.

15. Ptolémée XXII 39 (ed. A. DONDAINE, p. 151, ligne 50).

16. Cf. surtout O. LOTTIN, « La date de la Question disputée *De malo* de saint Thomas d'Aquin », dans *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. VI, Gembloux, 1960, p. 353-372 : *status quaestionis* à l'époque ; maintenant Léon., t. 23 (1982), p. 3*-5*.

17. Glorieux, *Chronologie de la Somme*, p. 94 : commencée au retour à Paris début janvier ou très peu avant.

18. Cf. ci-dessus chap. VIII.

19. Préface à l'édition critique du *De malo* (établie par P.-M. GILS), Léon., t. 23, p. 5*.

20. Cf. *De malo*, q.1 a.1 ad 2, 7, 11 ; pour la date de la traduction, cf. A. PATTIN, éd., *Simplicius, Commentaire sur les Catégories d'Aristote, Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Louvain-Paris, 1971, p. XI-XII.

21. Cf. *De malo*, Q.16 a.12 ad 1 ; cf. G. VERBEKE, éd., *Thémistius, Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote, Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Louvain-Paris, 1957, p. LXIII.

22. Léon., t. 23, p. 4*, n. 7, fait le rapprochement entre la proposition 3 et *De malo*, Q.6, arg.1, ligne 4 ; prop. 9 et *ibid*., arg.7, lignes 60-63, et renvoie à A. SAN CRISTOBAL-SEBASTIÁN, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300*, Madrid, 1958, p. 13-20.

23. *Chartularium* n° 530, p. 646 ; Denifle situe cette liste entre 1275 et 1286, mais Destrez a fait remarquer qu'elle ne connaît pas encore la *Tertia Pars* et qu'il faut donc la rapprocher davantage de la première de ces deux dates (cf. Léon., t. 23, p. 3, n. 8) ; cf. *Chartularium* II, n° 642, p. 108 : liste de 1304.

24. Léon., t. 23, p. 5*.

25. Lire ST Ia qq. 48-49, avec les annotations de A.-D. SERTILLANGES, dans l'édition de la « Revue des Jeunes », et l'appendice V, p. 273-280 ; *Sentences* II d.34 et 37 ; SCG III 5-15, 71 ; *Compendium theol*. I 114-118 ; 141-142. Présentation un peu plus ample de P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, p. 319-334 ; L. SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le Mal. Foi chrétienne et Théodicée*, Paris, 1992 (recension sévère de S.-Th. BONINO, RT 95, 1995, p. 512-518).

26. ST Ia q.83, avec ses lieux parallèles et les annotations de S. PINCKAERS au volume *Les actes humains*, « Revue des Jeunes », t. 2, Paris, [2]1966, p. 249-273 ; ID., *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg (Suisse), [2]1990, p. 359-403 ; H.-M. MANTEAU-BONNAMY, « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la Question disputée *De malo* », AHDLMA 46 (1979) 7-34.

27. Trad. française : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur Le Mal (De malo)*, Texte latin de la Commission léonine, Trad. par les moines de Fontgombault, Intr. du R. P. ELDERS, Paris, « Docteur Angélique VIII et IX », 2 vol., Paris, 1992 ; THOMAS D'AQUIN, *Du mal*, trad. par M. KUOLT, Paris, 2009. – Trad. italienne : *Il male*, trad. F. FIORENTINO, Milano, Rusconi, 1999. – Trad. espagnole : *Cuestiones disputadas sobre el mal*, trad. E. TÉLLEZ MAQUEO, introd. M. BEUCHOT, Pamplona, 1997. Il existe aussi une traduction anglaise (faite avant l'édition critique) : ST. THOMAS AQUINAS, *Disputed Questions on Evil*, transl. J. T. OESTERLE, Notre Dame, 1983.

28. P. GLORIEUX, « Les Questions Disputées de S. Thomas et leur suite chronologique », RTAM 4 (1932) 5-33 ; cf. p. 22 ss. ; à peu de choses près (le *De spiritualibus creaturis* qu'il voulait placer à Paris, ce qui le forçait à décaler un peu le *De malo*), nous retrouvons aussi le calendrier de P. SYNAVE, *Le problème chronologique*, p. 157-158.

29. Ce chiffre correspond à la somme totale de ce qui est réparti dans les éditions imprimées entre les qq. *De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus cardinalibus*.

30. Sans entrer dans les détails il suffit pour en être convaincu de rapprocher les Questions *De anima* de la ST Ia qq. 75-87, le *De malo* I et XVI de ST Ia qq. 48-64, le *De malo* II-VII de ST Ia-IIae qq. 71-89, le *De malo* VII-XV de ST IIa-IIae qq. 35-153, le *De virtutibus* I et V de ST Ia-IIae qq. 55-69, le *De virtutibus* II-XV de ST IIa-IIae qq. 17-33 ; et enfin le *De unione verbi incarnati* de la ST IIIa Q.17 ; cf. le tableau de Glorieux, *Les Questions Disputées*, p. 33.

31. Voici les principaux lieux où Thomas a parlé de ce sujet : *Sentences* III d.6 q.2 a.2 ; *Quodlibet* IX q.2 a.2 ; *Compendium theol.* I 212 ; *De unione* a.4 ; ST IIIa q.17 a.2. En tous ces endroits, Thomas répète *unum esse in Christo*, sauf dans le *De unione* : « Est autem et *aliud esse* huius suppositi […] in quantum est temporaliter homo factum. Quod […] non […] est esse principale sui suppositi, sed *secundarium*. »

32. Pour les débuts de cette discussion, voir l'étude de M.-H. DELOFFRE, « L'unité d'être dans le Christ selon les premiers disciples de saint Thomas : le XIII[e] siècle », RT 105 (2005) 227-271.

33. *Préface* à l'édition du texte, Léon., t. 24/3, en préparation.

34. L'ouvrage majeur est ici celui d'A. PATFOORT, *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas. À la croisée de l'ontologie et de la christologie*, Paris, 1964, dans lequel on trouvera la littérature antérieure ; recension de M.-D. PHILIPPE, *Philosophical Studies* 16 (1967) 291-299, et le 'compte-rendu' fleuve de M. L.-B. GUÉRARD DES LAURIERS, BT 12 (1963-1965) 5-168.

35. F. PELSTER, « La *Quaestio disputata* de saint Thomas *De unione Verbi incarnati* », *Archives de Philosophie* 3 (1925) 198-245 ; cf. la rec. de P. SYNAVE, BT 1 (1926) 3, p. [1]-[21].

36. Liste de Prague (Grabmann, *Werke*, p. 92) : « aliam *secunda vice Parisius*, scilicet de virtutibus et ultra » ; cf. *Chartularium* I, p. 646 ; II, p. 108 (liste des libraires de 1275 (?) et 1304, qui mentionnent seulement *De virtutibus*, mais le nombre des 'pièces' atteste que le *De unione* y est compris).

37. Weisheipl, p. 307-313 (analyse du contenu de la Question), 365 ; Glorieux, *Les Questions Disputées*, p. 30-31.

38. Gauthier (Léon., t. 25/2, p. 498) ; Principe, *The Thomist*, 1994, p. 491-492.

39. M. M. MULCHAHEY, *« First the Bow is Bent in Study… »*, p. 315-318 ; mise au point plus développée dans notre *Encyclopédie*, p. 1042-1048 : « L'unité d'être du Christ : état de la question » (à défaut cf. *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Le Verbe incarné*, « Revue des Jeunes », t. III, Paris, 2002, p. 391-402). Il faut rappeler aussi THOMAS D'AQUIN, *Question disputée L'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati)*, Texte latin de l'édition Marietti, Introduction, trad. et notes par M.-H. DELOFFRE « Bibliothèque des Textes Philosophiques », Paris, 2000. Quant au texte latin lui-même, signalons encore que cette Question disputée a été rééditée selon de meilleurs critères que l'édition Marietti par W. SENNER, B. BARTOCCI et K. OBENAUER, *Thomas von Aquin*, *Questio disputata De unione Verbi incarnati (Über die Union des Fleischgewordenen Wortes)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2011, et que les auteurs vont également dans le sens que nous retenons.

40. On trouvera un rappel de différents auteurs récents dans les études suivantes : V. SALAS, « Thomas Aquinas on the Christ's esse. À Metaphysic of the Incarnation », *The Thomist* 70 (2006)

577-603 ; D. A. TAMISIEA, « St. Thomas Aquinas on the One *esse* of Christ », *Angelicum* 88 (2011) 383-402 ; J. FROULA, « *Esse secundarium* : An Analogical Term Meaning that by which Christ is Human », *The Thomist* 78 (2014) 557-580.

41. Cf. AEGIDII ROMANI *Opera omnia* III/2, *Reportatio Lecturae super Libros* I-IV *Sententiarum…*, a cura di C. LUNA, Firenze, 2003, *Super Librum* III, q. 15, lin. 11-17, p. 404 ; cf. C. LUNA, « La *reportatio* della Lettura di Egidio Romano sul Libro III delle Sentenze (Clm 8005) e il problema dell'autenticità dell'Ordinatio », *Documenti e Studi* I/1 (1990) 113-225, p. 120-123.

42. La documentation la plus imposante à ce jour a été rassemblée en deux volumes par C. SCHABEL, ed., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, I. *The Thirteenth Century*, II. *The Fourteenth Century*, Leiden-Boston, 2006-2007 ; ces deux volumes qui passent successivement en revue les Quodlibets des principaux protagonistes de cette littérature et certains des sujets traités, ne dispensent pas toutefois d'avoir recours aux travaux antérieurs. Le pionnier en ce domaine est P. GLORIEUX ; parmi ses nombreux travaux, mentionnons *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, « Bibliothèque thomiste 5 et 21 », Paris, 1925 et 1935 (plus bref, ID., *L'enseignement*, p. 128-134). On y ajoutera l'étude de synthèse de J. F. WIPPEL, « Quodlibetal Questions Chiefly in Theology Faculties », dans B. BAZÁN *et al.*, *Les Questions disputées*, p. 151-222, qui fait le point et donne la littérature antérieure à 1985.

43. HUMBERT DE ROMANS, *Opera de vita regulari*, ed. J. J. Berthier, t. II, p. 260.

44. Thomas pour sa part n'en compte que douze ; Godefroid et Henri quinze ; cf. Glorieux, *L'enseignement*, p. 128-134.

45. Cf. Wippel, *ibid*., p. 171-172 ; 199-201.

46. Cf. K. WHITE, « The *Quodlibeta* of Thomas Aquinas in the Contexte of His Work », dans C. Schabel, *Theological Quodlibeta*, vol. I, p. 49-119, cf. p. 117.

47. Cf. J. HAMESSE, « Theological Quaestiones Quodlibetales », dans C. Schabel, *Theological Quodlibeta*, vol. I, p. 17-48.

48. L. BOYLE, « The Quodlibets of St. Thomas and Pastoral Care », dans ID, *Pastoral Care*, Étude II (d'abord paru dans *The Thomist* 38, 1974, 232-256).

49. Cf. la liste complète dans Glorieux, *La littérature quodlibétique* II, p. 276-290.

50. Cf. L. Boyle, *The Quodlibets*, p. 252-256.

51. *Quodlibet* I q.7 a.2 [14] (cf. ci-dessus chap. 5) ; longue note de Gauthier dans l'édition léonine (t. 25/2, p. 195) sur le sens aristotélicien d'*architector* (et non *architectus*, de meilleure latinité pourtant), fort bien saisi semble-t-il par la Glose sur I Corinthiens 3,10 : non pas celui qui fait le plan de la maison, mais « celui qui pose la première pierre ».

52. Après Thomas, cette comparaison sera reprise par un chanoine régulier, Gervais (ou Servais) du Mont Saint-Éloi : « *ars disputatoria est architectonica et predicatoria est manu operativa* et ideo minus nobilis et minus meritoria, manu operativi minus merentur quam architectonici », *Quodlibet* I q.40, éd. par J. LECLERCQ, « L'idéal du théologien au Moyen Âge. Textes inédits », *RevScRel*. 21 (1947) 121-148, cf. p. 130.

53. Cf. *Quodlibet* III q.4 a.1 [9].

54. Cf. *Sentences* IV d.19 q.2 a.2 qc.3 sol.2 ad 4.

55. Il y a beaucoup à méditer dans le *Quodlibet* V q.12 a.24 : « Celui qui a toujours enseigné par vaine gloire pourra-t-il récupérer par la pénitence l'auréole [promise aux docteurs] » (« *Utrum ille qui semper propter inanem gloriam docuit per penitentiam aureolam recuperet* » ; thème repris par Rainier de Clairmarais, vers 1295-1296 : *Quodlibet* I q.2, dans Leclercq, *L'idéal du théologien*, p. 143.

56. *Contra impugnantes* II. 2 [1] : « … *doctrina scolastica cui praelati non multum intendunt* » (Torrell, *Perfection*, p. 105, et n. 53).

57. Cf. ci-dessus chap. V, n. 47.

58. Réflexions complémentaires sur ce sujet dans Torrell, *Pratique*, p. 243-244 (*Recherches thomasiennes*, p. 309-310).

59. Cf. *Sentences* II d.12 a.4 ; IV d.44 q.1 a.1 qc.1 ad 4 ; *Super Boetium De Trinitate* q.4 a.3 ad 6 ; ST Ia q.76 a.4 ad 4 ; *Quodlibet* I q.4 a.6 ad 3 ; *Questiones De anima* a.9 ad 10.

60. Cf. la *Préface* de H.-F. DONDAINE, à son édition du texte : Léon., t. 43, p. 135-137 ; cet opuscule n'a guère été étudié ; signalons L. ROBLES, « Un opusculo ignorado de Tomás de Aquino, El 'De mixtione elementorum' », *Estudios Filosoficos* 23 (1974) 239-259. On trouvera sur Internet une traduction anglaise du texte de l'édition léonine : copyright © 1997 by Paul Vincent Spade).

61. *De motu cordis*, (Léon., t. 43, p. 129, lignes 164-165) : « Sic enim est motus cordis in animal sicut motus celi in mundo » ; Thomas revient sur ce sujet dans la ST Ia IIae q.17 a.9. On peut signaler les deux études suivantes : E. PASCHETTA, « La natura del moto in base al *De motu cordis* di S. Tommaso », MM 19 (1988) 247-260 ; A. CAPARELLO, « Il *De motu cordis* di Tommaso d'Aquino : riflessioni e commenti », *Angelicum* 78 (2001) 69-90.

62. Cf. Mandonnet, *Les « Opuscules »*, RT 32 (1927), p. 137-138 (cf. P. Marc, *Introductio* à l'édition Marietti de la SCG, p. 418, n. 1, qui reproduit les documents sur lesquels s'appuie Mandonnet) ; l'ensemble est résumé par H.-F. DONDAINE, Préface au *De motu cordis* : Léon., t. 43, p. 95.

63. Eschmann, *A Catalogue*, p. 419-420 ; Weisheipl, p. 394-395.

64. Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* X XI ; d'après Gauthier, sur *Quodlibet* II q.7 a.1 [13], l'autre source majeure de Thomas sur la magie est Al-Kindi, *De radiis* (Léon., t. 45/2, p. 96*-97*). Sans surprise, Thomas croit que le démon intervient en ce domaine, mais déjà à son époque apparaît un courant qui reconnaît la possible intervention de causes naturelles en certaines réalisations qui échappent à la rationalité normale ; cf. B. DELAURENTI, *La Puissance des mots – « Virtus verborum ». Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Paris, 2007.

65. Cf. J. B. MCALLISTER, *The Letter of Saint Thomas Aquinas De occultis operationibus naturae ad quendam militem ultramontanum*, Washington, 1939, p. 14. Il faut remarquer toutefois que si *ultramontanus* est attesté *en Italie* à cette époque, il ne l'est pas encore en Gaule.

66. Cf. SCG III 82-87 et 154 ; ST Ia q.114 ; Ia IIae q.9 a.5 ; IIa IIae q.95 a.2 ; *De sortibus* IV ; pour ce qui concerne Thomas et l'astrologie, cf. L. THORNDIKE, *History of Magic and Experimental Science*, II, New York, [2]1929, p. 608-612 ; Th. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, p. 220-241. Le thème de l'astrologie et des pratiques de divination suscite généralement peu d'attention chez les lecteurs de S. Thomas, et les études sur ce sujet sont aussi peu nombreuses ; on peut néanmoins consulter l'ouvrage à tendance apologétique de Th. LINSENMANN, *Die Magie bei Thomas von Aquin*, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes,

44 », Berlin, 2000 (p. 175-227 pour les opuscules *De operibus occultis naturae*, *De iudiciis astrorum* et *De sortibus*). SAINT THOMAS D'AQUIN, *L'astrologie. Les opérations cachées de la nature. Les sorts*, traduction, introduction et notes de B. COUILLAUD, Paris, 2008.

67. *De iudiciis astrorum*, lignes 28-35, Léon., t. 43, p. 201 ; aucun indice ne permet de fixer une date, mais Mandonnet a proposé 1269-1272 (cf. *Chronologie sommaire*, p. 151).

68. Cf. A. DONDAINE – J. PETERS, « Jacques de Tonengo et Giffredus d'Anagni auditeurs de saint Thomas », AFP 29 (1959) 53-66 ; c'est à cette étude que nous empruntons les renseignements suivants, repris aussi par Léon., t. 43, p. 207-208.

69. *De sortibus*, *Prol.*, Léon., t. 43, p. 229 : « intermissis paulisper occupationum mearum studiis, *solempnium vacationum tempore* ».

70. Nous reprenons ici le jugement de H.-F. Dondaine qui en donne les raisons documentées, Léon., t. 43, p. 208-209.

71. Dondaine, *ibid*., p. 209.

72. Léon., t. 42, p. 475 ; le texte se trouve p. 487-488, lignes 95-101 et 117-121, pour la réponse de Thomas.

73. Notices de Glorieux, *Répertoire* I, et de Käppeli, *Scriptores*.

74. Cajetan *in* IIa IIae q.69 a.2 : « *pro infirma habetur* » ; cf. Léon., t. 42, p. 476 ; Tugwell, p. 231, souligne à juste titre l'originalité de Thomas.

75. Léon., t. 42, p. 360-378, avec la Préface de H.-F. Dondaine.

76. Léon., t. 42, p. 363.

77. R. VAN UYTVEN, « The Date of Thomas Aquinas's *Epistola ad Ducissam Brabantiae* », dans *Pascua Mediaevalia*. Studies voor Prof. Dr. J. M. De Smet, ed. R. LIEVENS, E. VAN MINGROOT, W. VERBEKE, Leuven, 1983, p. 631-643.

78. Cf. C. VANSTEENKISTE dans RLT 19 (1986), n° 76, p. 42-43, et *ibid*., 20 (1987), n° 11, p. 423-424.

79. L. E. BOYLE, « Thomas Aquinas and the Duchess of Brabant », *Proceedings of the PMR Conference* 8 (1983) 23-35 (repris dans *Facing History*, p. 107-121) ; parmi les autres apports intéressants de cette étude, on notera qu'il faut corriger le texte de l'édition léonine et rétablir à la ligne 242 (p. 378) le *potentiam* de tous les manuscrits que H.-F. Dondaine avait cru devoir modifier en *provinciam*.

80. G. DAHAN, rec. de l'étude de Boyle dans BTAM 14 (1986-1990) n° 1121, p. 530-531.

81. Résumé de H.-F. Dondaine, Léon., t. 42, p. 363.

82. Parmi les nombreuses études consacrées à cet opuscule, on peut voir : H. LIEBESCHÜTZ, « Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas », *The Journal of Jewish Studies* 13 (1962) 57-81 ; B. BLUMENKRANZ, « Le *De regimine Judaeorum* : ses modèles, son exemple », dans *Aquinas and Problems of his Time*, G. VERBEKE et D. VERHELST, ed., Leuven-The Hague, 1976, p. 101-117. – U. HORST et B. FAES DE MOTTONI, « Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen », MThZ 40 (1989) 173-199, ont établi que si dans le *Quodlibet* II q. 2 a. 5 Thomas s'oppose au baptême des enfants juifs contre le gré de leurs parents, c'est en réaction face à

de nouvelles tendances apparues déjà à son époque et contre lesquelles il rappelle fermement la coutume contraire de l'Église. Cela rejoint tout à fait les conclusions de G. DAHAN dans son étude « L'Église et les juifs au Moyen Âge (XII[e]-XIV[e] siècle) », dans *Atti del Congresso internazionale dell'AAISG*, Roma, 1988, p. 19-43, qui souligne la différence abyssale qui existe entre les documents officiels, qui prônent le respect, et le comportement du bas clergé et du peuple chrétien. Pour Thomas, on verra J.-P. TORRELL, « *Ecclesia Iudaeorum*. Quelques jugements positifs de saint Thomas d'Aquin à l'égard des juifs et du judaïsme », dans B. C. BAZÁN, E. ANDÚJAR, L. G. SBROCCHI, ed., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, t. III, Ottawa, 1995, p. 1732-1741 ; ID., « Saint Thomas et les non-chrétiens », RT 106 (2006) 21-34 : « Les Juifs ». Traduction italienne : L. PEROTTO, *San Tommaso d'Aquino, Opuscoli politici*, Bologna, 1997, p. 409-417.

83. Léon., t. 40, p. D 41-80 ; édition et introduction par H.-F. DONDAINE ; traduction fr. par l'abbé BANDEL, « Vrin-Reprise », t. 3, Paris, 1984, p. 153-248 (la numérotation des chapitres ne correspond pas à celle de la Léonine).

84. *Prologue* lignes 1-4 : « Quia sacris angelorum solemniis interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum, sed quod psallendi officio subtrahitur scribendi studio compensetur. »

85. HUMBERT DE ROMANS : *conveniunt angeli sancti cum psallentibus* (*De vita regulari* II, ed. Berthier, 1889, p. 83 ; cf. *ibid*., I, p. 174) ; Humbert renvoyait lui-même à une expression de saint Bernard (*In Cant*., sermon 7, n[o] 4).

86. *Prologue* lignes 4-10 : « Intendentes igitur sanctorum angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ab his quae de angelis antiquitus humana coniectura aestimavit ; ut si quid invenerimus fidei consonum accipiamus, quae vero doctrinae catholicae repugnant refutemus. » H.-F. Dondaine souligne à juste titre la similitude de ce propos en deux étapes avec celui de la *Somme contre les Gentils* (I 9).

87. *De substantiis separatis*, chap. 18, lignes 3-12 (Léon., t. 40, p. D 71).

88. Cf. les références en Lescoe (note suivante), p. 51 ; c'est aussi, nous l'avons souligné ailleurs, un très bel exemple du souci qu'a Thomas de fournir un *status quaestionis* aussi complet que possible quand il aborde un nouveau sujet (cf. notre « S. Thomas et l'histoire », RT 105, 2005, p. 384-385).

89. Cf. Léon., t. 40, p. D 6-7 ; l'examen de F. J. LESCOE, « *De substantiis separatis* : Title and Date », *Commemorative Studies* I, p. 51-66, aboutit aux mêmes conclusions. On trouvera une esquisse du contenu de cette œuvre et une bibliographie récente dans G. T. DOOLAN, « Aquinas on Separate Substances and the Subject Matter of Metaphysics », *Documenti e Studi* 22 (2011) 347-382.

90. *Chartularium* n[o] 246, p. 278 ; Thomas lui-même, au début de sa carrière, fait encore cette attribution (cf. *Super Boetium De Trinitate* q.6 a.1, *Ulterius*, arg. 2), mais il soupçonne déjà que cette attribution n'est pas justifiée (cf. P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, p. 404) ; un peu au-delà de notre propos, on peut signaler ici E. P. BOS and P. A. MEIJER, ed., *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy* (Philosophia Antiqua 53), Leiden, 1992.

91. *Prooemium* (ed. Saffrey, p. 3) : « Et in graeco quidem invenitur sic traditus liber PROCLI PLATONICI, continens ccxi propositiones, qui intitulatur *Elementatio theologica* ; in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in

graeco penitus non haberi : unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro PROCLI excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo. »

92. *Sancti Thomae de Aquino super Librum De causis Expositio*, par H. D. SAFFREY, « Textus philosophici Friburgenses 4/5 », Fribourg (Suisse), 1954, Préface, p. XXXVI-XXXVII.

93. Saffrey, *ibid*., p. XXXIII-XXXVI ; à l'exception de la toute dernière précision qui lui semble trop aventurée, Eschmann, *A Catalogue*, p. 407, se rallie à cette argumentation, de même Weisheipl, p. 383. L'ouvrage a été très étudié, voici les titres de quelques travaux : TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Libro delle Cause*, a cura di C. D'ANCONA COSTA, Milano, 1986 (importante introduction et bibliographie) ; L. ELDERS, « Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du *Liber de Causis* », RT 89 (1989) 427-442 ; P. MAGNARD *et al*., *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du « Liber De causis »*, Paris, 1990 ; A. de LIBERA, « Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis* », RSPT 74 (1990) 347-378 ; C. D'ANCONA COSTA, « Saint Thomas lecteur du 'Liber de Causis'. Bilan des recherches contemporaines concernant le 'De Causis' et analyse de l'interprétation thomiste », RT 92 (1992) 785-817 (repris dans ID., *Recherches sur le Liber de Causis*, « Études de philosophie médiévale 72 », Paris, 1995, p. 229-258) ; B. DECOSSAS, « Les exigences de la causalité créatrice selon l'*Expositio in Librum de causis* de Thomas d'Aquin », RT 94 (1994) 241-272.

XIII

Le commentateur d'Aristote

Ultime occupation majeure de ce troisième séjour parisien, il faut enfin mentionner les commentaires d'Aristote. Cette activité, que Thomas avait inaugurée par le *De anima* dans la dernière année de son séjour à Rome, s'est poursuivie à Paris sur un rythme accéléré. Il a sans doute d'abord achevé le *De sensu et sensato* puisqu'il n'avait pu le faire alors, et ceci dès 1269, c'est-à-dire avant le *De unitate intellectus*. Il a dû poursuivre la tâche sans discontinuer puisque les commentaires se multiplient dès cette date. Vraisemblablement il les a menés de front car tous les recoupements que l'on peut faire conduisent à des dates très voisines. On ne verra donc pas dans l'ordre suivant une indication chronologique stricte qu'il est bien difficile d'établir – si l'on peut jamais y parvenir.

L'« Expositio libri Peryermenias »

Selon le dernier état de la recherche – dû à R.-A. Gauthier dans sa réédition des tout premiers volumes de l'édition léonine –, l'*Expositio libri Peryermenias* est sans doute un des premiers commentaires de cette période[1]. La dédicace de cet ouvrage à Guillaume Berthout, prévôt de

Louvain, fournit un moyen commode pour une première approximation quant à sa date. Ce personnage, alors étudiant de Thomas à Paris, fut nommé prévôt de Saint-Pierre, à Louvain, à la fin de 1269 ou 1270 (son prédécesseur est mort le 18 novembre 1269 ou 1270). Puisque par ailleurs Thomas fait allusion aux erreurs des *moderni* sur le libre arbitre (I 14), condamnées le 10 décembre 1270, le début du livre doit être postérieur à la condamnation et à peu près contemporain de la Question 6 du *De malo* et des Questions 9-13 de la *Prima Secundae*. Quant au moment où s'arrête sa composition, il faut le situer avant la fin de 1271, c'est-à-dire à l'époque où Thomas aura adopté la numérotation des livres de la *Métaphysique* de la traduction de Guillaume de Moerbeke[2].

On peut faire un pas de plus et penser au moment où Thomas a arrêté sa rédaction vers la mi-octobre 1271 ; le 15 octobre en effet Guillaume Berthout était peut-être présent à Louvain pour affaires. Il est vraisemblable que Thomas saisit l'occasion de son départ pour abandonner cette tâche à laquelle il semble s'être mis à contrecœur[3], et c'est ainsi que ce Commentaire est demeuré inachevé. Thomas pourtant prendra avec lui son manuscrit quand il partira pour Naples ; c'est de là qu'après sa mort ce texte sera renvoyé à Paris, en même temps que l'exposition des *Seconds Analytiques*, à la demande des maîtres de la faculté des arts qui avaient souhaité avoir ces deux livres. Cela explique qu'il n'y ait pas d'édition italienne, mais seulement une édition parisienne de ces deux ouvrages, qui ne put guère être diffusée qu'à partir de 1275[4].

Les maîtres ès arts de Paris avaient quelque raison de réclamer ces Commentaires ; ils y reconnaissaient la technique d'exposition que Thomas leur avait empruntée (ce qu'il avait déjà fait d'ailleurs pour la *Sentencia libri De anima*). Ici toutefois la *sentencia*, qui consistait en un simple résumé doctrinal, cède le pas assez souvent à l'explication de la lettre (c'est sans doute pourquoi, dans sa dédicace, il désigne lui-même son travail comme une *expositio*)[5]. Quant au contenu proprement dit, on ne résume

guère un traité de logique, mais on peut dire que, à quelques exceptions près, Thomas se fie à deux sources principales : Boèce et Ammonius, qu'il suit docilement sans jamais les nommer, sauf quand il s'en écarte – fidèle en cela à l'usage de tous ses contemporains. Il leur ajoute toutefois quelque chose de son génie propre : « d'abord la concision et la clarté, [mais] surtout une philosophie cohérente qui sous-tend partout les explications techniques et en assure l'intelligibilité[6] ».

L'« Expositio libri Posteriorum »

Ce livre se situe dans le voisinage temporel immédiat du Commentaire sur le *Peryermenias*. Gauthier a pu établir que les chapitres I 1-26 des *Posteriora* commentent encore le texte ancien de Jacques de Venise, mais que Thomas a déjà commencé à se familiariser avec la traduction de Moerbeke. Selon toute vraisemblance, il doit avoir reçu la *translatio moerbecana* des *Seconds Analytiques* à peu près en même temps que celle de la *Métaphysique*, vers le milieu de 1271. On peut donc dater de ce moment-là le début de ce nouveau Commentaire et peut-être n'est-il pas trop artificiel de penser qu'il succède immédiatement au *Peryermenias* (arrêté en octobre, on s'en souvient). Comme il n'avait guère de loisir pour y travailler, le Commentaire n'était pas très avancé quand il dut quitter Paris pour Naples, à Pâques 1272 (24 avril).

Sans qu'on puisse en apporter la preuve certaine, il semble que le changement de lieu ait entraîné aussi le changement de la traduction utilisée : de I 27 à II 20, Thomas commente désormais le texte de Moerbeke. Ainsi la composition de l'œuvre se serait donc étalée de la fin de 1271 à Paris à la fin de 1272 à Naples. C'est de Naples aussi que le Commentaire fut renvoyé à Paris, à la demande des maîtres de la faculté des arts, qui se chargèrent de faire confectionner l'*exemplar* qui en assura la diffusion, vers 1275[7].

Malgré leur caractère technique, ou même à cause de cela, ces deux ouvrages connurent une diffusion assez large : 21 manuscrits plus ou moins complets pour le *Peryermenias* ; plus de 54 pour les *Posteriora Analytica* ; quant aux éditions qui les ont le plus souvent rassemblés, on en compte 31 (celle de l'*Index Thomisticus* y comprise).

La « Sententia libri Ethicorum »

Sur la foi des indications de Ptolémée, ce Commentaire avait longtemps été attribué à la période romaine de Thomas. Les progrès de la recherche ayant appris aux érudits à se défier des informations de Ptolémée, il y a déjà plus de quarante ans que Gauthier avait proposé un changement radical de perspective en le situant durant le second enseignement parisien[8]. La monumentale édition qu'il en a faite depuis[9] a permis de confirmer et de préciser cette première option : le Commentaire sur l'*Éthique* a été composé à Paris en 1271-1272, conclusion à laquelle se sont rattachés les spécialistes[10].

Il n'est pas nécessaire de rappeler le détail de la démarche qui a conduit à cette datation pour que l'on comprenne que c'est l'adoption par Thomas à Paris de la numérotation des livres de la *translatio moerbecana* de la *Métaphysique* et le parallélisme entre certains passages du Commentaire sur l'*Éthique* et la *Secunda Secundae* qui en ont été les éléments décisifs. Peut-être pouvons-nous ajouter – en tenant compte des dernières propositions de Gauthier concernant le début de la rédaction de la *Prima Secundae* en 1271 seulement – que la *Secunda Secundae* n'a probablement pas été commencée avant les grandes vacances de cette année-là.

On ne saurait entrer ici dans le contenu de ce Commentaire sans être conduit à tracer les grandes lignes de la morale thomiste et nous avons réservé cela pour notre *Maître spirituel*. Mais si l'on veut avoir une idée des caractéristiques de ce nouvel ouvrage, il faut préciser qu'il s'agit bien d'une

sentencia, c'est-à-dire d'une explication sommaire et plutôt doctrinale, et non d'une *expositio*, commentaire approfondi avec discussions textuelles. Cela doit être pris en compte pour apprécier correctement l'effort de Thomas vis-à-vis d'Aristote : il n'a pas voulu faire un commentaire critique et son titre l'indique suffisamment.

Mais si l'on veut prévenir les équivoques il faut aussitôt ajouter que Thomas commentant Aristote ne le laisse pas à lui-même. On a trop souvent dit que Thomas était le plus fidèle et le plus pénétrant des commentateurs d'Aristote ; c'était oublier qu'il y a entre leurs deux morales toute la différence apportée par l'Évangile. Alors qu'Aristote se meut dans l'ordre d'une éthique foncièrement païenne, Thomas se place d'emblée dans une perspective chrétienne et s'arrange pour faire dire au Philosophe la finalité contemplative dans laquelle il voit lui-même la félicité de la béatitude[11]. Mieux que personne, Gauthier explique ce qui s'est passé : « Pour qu'elle puisse dire Dieu, saint Thomas, sans qu'il l'ait voulu, sans qu'il en ait eu conscience, a dû profondément transformer la morale d'Aristote, qui ne disait guère que l'homme. Si donc il avait voulu faire œuvre d'historien ou de critique, l'historien et le critique seraient en droit de juger son œuvre et de la dire manquée. Mais il n'a voulu faire œuvre que de sagesse[12] ».

On comprendra sans doute mieux ce que Thomas a voulu faire si l'on se souvient que ces commentaires n'étaient pas des cours qu'il aurait donnés à ses étudiants. C'était plutôt l'équivalent d'une lecture personnelle faite plume à la main pour s'astreindre à bien pénétrer le texte d'Aristote afin de se préparer à la rédaction de la partie morale de la *Somme de Théologie*. Il avait déjà utilisé ce procédé avec la *Sentencia libri De anima* ; avec une belle constance il a poursuivi son effort jusqu'au bout. Il y a ici toutefois un élément nouveau attesté par un ouvrage assez peu connu.

La « Tabula libri Ethicorum »

On a déjà brièvement parlé de cette *Table* à propos de l’attention que Thomas a continué de porter à la production littéraire de son maître Albert. Il ne sera pas inutile d’y revenir, car il se trouve qu’elle est riche d’enseignements pour une meilleure connaissance de notre auteur.

Ce curieux petit ouvrage a posé un problème unique aux éditeurs de la Léonine : jamais édité avant 1971 et totalement oublié depuis le XVe siècle, il n’était non plus mentionné par aucun historien. Il figure pourtant en bonne place sur une des plus anciennes listes des œuvres en librairie de Thomas, datée du 25 février 1304, comme un exemplar en huit pièces, qu’on pouvait emprunter pour la somme de cinq deniers[13]. En outre, il a fourni à Étienne Tempier la matière d’une des propositions condamnées en 1277. On a donc ainsi par deux voies différentes la double confirmation de son authenticité et de l’ancienneté de sa diffusion[14].

Comme son nom l’indique, il s’agit d’une table des matières et, plus précisément, de ce que nous appelons aujourd’hui un index des thèmes principaux (*index rerum notabilium*) de l’*Éthique à Nicomaque* et du commentaire qu’en avait fait jadis Albert le Grand. Au moment où il s’apprête à rédiger la partie morale de la *Somme de théologie*, Thomas reprend les choses à fond : il procède à une lecture commentée par écrit de l’œuvre d’Aristote, il revoit aussi le Commentaire de son ancien maître Albert et il fait confectionner par ses secrétaires des fiches qui renvoient aux principales références chez l’un et chez l’autre. Que ce travail ait pris d’abord la forme de fiches est assez clair du fait qu’on peut y repérer des doublets, des définitions hors place ou d’autres anomalies qui auraient certainement été perçues et éliminées si l’auteur avait pu en surveiller la mise au net[15].

L’ouvrage est demeuré inachevé et il est vraisemblable que c’est son propre travail qui aura convaincu Thomas qu’il n’avait plus guère besoin de s’appuyer sur le maître qui avait guidé ses premiers pas. Tel qu’il est pourtant, il n’est pas seulement révélateur du sérieux avec lequel Thomas

s’est préparé à écrire la *Secunda Pars* ; il jette aussi une précieuse lumière sur ses méthodes de travail. L’étude des fiches de la *Tabula* confirme ce que nous avions pressenti au moment de la rédaction de la *Catena aurea* : les secrétaires de Thomas n’étaient pas de simples copistes écrivant sous la dictée ou de purs exécutants, il leur laissait une certaine liberté, se réservant d’apporter sa touche personnelle lors de la mise en forme définitive. Dans le cas présent, cela n’explique pas seulement les maladresses que nous avons signalées, mais surtout certaines choses que Thomas ne peut avoir écrites lui-même, comme la reprise d’exégèses qu’il avait déjà expressément écartées. Qu’elles soient parvenues jusqu’à nous prouve seulement qu’il n’a pu relire ce travail, et même sans doute qu’il n’était pas destiné à la publication.

Cette *Table* présente par ailleurs l’intérêt d’être le deuxième exemple de ce genre que nous connaissions. Dès avant l’été 1259, à l’époque de son premier enseignement parisien donc, Thomas avait fait copier à son usage un Corpus des *Parva naturalia* de saint Albert. Or le premier cahier de ce volume contient précisément une table du Commentaire de la *Physique* d’Albert, écrite par celui qu’on désigne comme le secrétaire D, faute de savoir son nom. Peut-être y a-t-il eu d’autres travaux de ce genre effectués pour lui, ceux-là suffisent à montrer que Thomas ne dédaignait pas ces instruments de travail qui sont restés les nôtres jusqu’à l’arrivée de l’ordinateur[16].

Cette nouvelle touche qu’il faut apporter au portrait de Thomas est moins surprenante peut-être que celles qui ressortaient de son écriture, mais elle ne les contredit pas. Bien avant de connaître les conclusions de Gils, et au vu des seules particularités de la composition de la *Tabula*, Gauthier se sentait autorisé à écrire qu’il avait trouvé dans cette œuvre tous les traits caractéristiques de son auteur : « Son texte d’Aristote, sa dévotion pour saint Albert, les expressions qui lui étaient familières et plus généralement ce *mélange d’exigence et de négligence*, de clarté dans la pensée et de

liberté dans la forme, qui caractérise sa physionomie intellectuelle, ces mille détails que le faussaire ne pourrait pas copier[17] ».

Quant à la date de composition de la *Tabula*, Gauthier pense « aux environs de 1270 » ; cela ressort de tout ce que lui apprend le texte d'Aristote utilisé pour cet ouvrage, mais c'est aussi cohérent avec tout ce que nous savons par ailleurs. Cette date pourrait encore avoir l'avantage de répondre à la question que pose l'intervalle assez long qui sépare la *Prima Pars* de la *Prima Secundae*. Si ses nombreuses autres occupations n'ont pas permis à Thomas de se remettre à la rédaction de la *Somme* entre septembre 1268 et le début de 1271, il n'a pas pour autant cessé d'y penser et la composition de la *Tabula libri Ethicorum* en est un indice éloquent.

Commentaires sur la « Physique » et la « Métaphysique »

Il n'est guère possible de s'étendre également sur les nombreux Commentaires qui datent de cette période ; il faut pourtant en parler brièvement, car l'accroissement étonnant de la production littéraire de Thomas – on devrait peut-être dire son 'explosion' – ne va pas sans poser un problème aux chercheurs. Pas seulement celui de leur succession – puisqu'il faut concevoir leur rédaction comme à peu près simultanée, les dates se chevauchent forcément l'une l'autre – mais bien celui de la possibilité d'une telle quantité de publications.

Le Commentaire sur les huit livres de la *Physique* avait jadis été assigné par Mandonnet à l'époque romaine, en 1265, avant la *Prima Pars*. Mais il n'a guère été suivi dans cette position dont doutaient déjà plusieurs auteurs (Grabmann, Castagnoli, Mansion), et Eschmann proposait après eux de situer ce Commentaire à Paris entre 1268 et 1271. Plus récemment, Weisheipl a prétendu que, dans cet ouvrage, Thomas cite indifféremment le livre *Lambda* de la *Métaphysique* comme Livre XI ou XII ; cela signifierait

donc qu'il a appris l'existence du Livre *Kappa* en cours de commentaire et on devrait alors situer sa rédaction pendant l'année 1271, puisque c'est vers le milieu de cette année-là que ce changement d'appellation s'est imposé[18]. Surpris de cette affirmation, R.-A. Gauthier a eu l'amabilité de faire pour nous une recherche provisoire sur manuscrits d'où il ressort que Thomas ne parle jamais que du Livre XI ; l'erreur se situe donc au niveau des éditions imprimées. Pour sa part Gauthier propose comme date le début du deuxième enseignement parisien, au plus tôt en 1269[19]. Les raisons qui ont pu motiver le travail de Thomas se trouvent certainement dans l'intérêt même de l'ouvrage d'Aristote ; pour le comprendre, il suffit de rappeler qu'il s'ouvre par tout un livre consacré à dégager les principes du devenir et de l'être naturels et qu'il s'achève par la démonstration de l'existence d'un premier moteur[20].

En chantier depuis de très nombreuses années, la *Sententia super Metaphysicam* pose aux éditeurs de redoutables problèmes : par son ampleur, par la question de savoir quelles versions du texte d'Aristote Thomas a utilisées (pas moins de cinq, semble-t-il) et aussi quant à sa datation. L'examen du manuscrit original laisse comprendre que Thomas pourrait n'avoir pas suivi l'ordre des livres dans son Commentaire et que, par ailleurs, il est revenu sur les parties rédigées pour y procéder à certaines corrections.

Moins qu'ailleurs encore, on ne saurait ici entrer dans le détail de ces questions qui sont d'une extrême complexité ; il suffira de dire que la manière de citer le livre *Lambda* de la *Métaphysique* sert toujours de critère précieux pour fixer les dates de rédaction. En simplifiant fortement les résultats les plus sûrs auxquels sont parvenus les chercheurs, on a remarqué que Thomas commence à désigner ce Livre *Lambda* comme Livre XII à partir de la première leçon du Livre VII et qu'il ne variera plus jusqu'à la fin du Livre XII ; cette partie ne peut donc avoir été rédigée avant le milieu de 1271. Le début du Commentaire pourrait donc dater de l'année

universitaire 1270-1271, mais les Livres II et III posent un problème particulier : ils peuvent être le fruit soit d'une autocorrection, soit même d'une seconde rédaction postérieure au moment où s'est effectué le changement de dénomination du Livre *Lambda*, donc vers la fin de 1271 au plus tôt. Si l'on retient ces dates – adaptées de celles proposées par Duin[21] –, la rédaction pourrait avoir été faite à Paris, au moins en partie, mais des auteurs comme Eschmann ou Weisheipl songent aussi à Naples[22]. Hypothèse que laisse aussi ouverte James Doig qui n'exclut pas la possibilité d'une première rédaction remontant à l'époque de Rome[23]. Aussi longtemps que l'édition critique ne sera pas publiée, nous ne pouvons espérer mieux que ces approximations[24]. La seule chose dont les chercheurs sont tout à fait certains est que la *Métaphysique* est antérieure au *De caelo et mundo*.

Ouvrages inachevés

La « Sententia libri Politicorum ». – On aurait dû le savoir depuis Ptolémée[25], cet ouvrage est inachevé ; complété par Pierre d'Auvergne, sa partie authentique s'arrête au Livre III 6. Cependant, toutes les éditions imprimées antérieures à celle de la Léonine, en 1971, ont transmis un texte complet en huit Livres. La chose s'explique car elles remontent toutes à l'édition faite à Rome par Louis de Valence, en 1492. C'est une première raison pour se défier des éditions courantes actuelles, mais il en est une seconde qui empêche de se servir de façon valable des trois premiers Livres eux-mêmes : le premier éditeur a massacré sans pitié le texte de Thomas, éliminant les mots grecs qu'il avait reçus de la traduction de Guillaume de Moerbeke ainsi que leur exégèse et améliorant le latin de l'auteur pour le rendre conforme au goût des humanistes de la Renaissance[26]. Le recours au texte de la Léonine n'est donc pas ici seulement recommandé, il est indispensable.

D'après les recherches effectuées par les éditeurs léonins et dans l'état actuel de la documentation, c'est-à-dire aussi longtemps que l'édition critique du Commentaire d'Albert sur la *Politique* n'a pas été faite, il semble bien que celui de Thomas lui est postérieur, qu'il a eu connaissance du texte de son maître, et qu'il en a tiré un certain profit. Selon toute vraisemblance, ce Commentaire se rattache à la même période parisienne que les ouvrages précédents. Comme les indications de la tradition manuscrite ne donnent aucune certitude en ce domaine, ce sont les fréquentes citations de ce livre faites dans la *Prima Secundae* et la *Secunda Secundae* qui ont conduit Eschmann à proposer une rédaction plus ou moins simultanée de la paraphrase d'Aristote et de cette partie de la *Somme*, proposition à laquelle se rangent aussi les éditeurs léonins [27].

Le « De caelo et mundo ». – Pour ce nouvel ouvrage nous avons la bonne fortune de connaître avec certitude le *terminus post quem*. Thomas y utilise en effet d'un bout à l'autre le Commentaire de Simplicius sur ce livre d'Aristote dans la version qu'en a donnée Guillaume de Moerbeke, et celui-ci a daté sa traduction du 15 juin 1271. Le texte de Thomas est donc forcément postérieur à cette date, mais en outre il s'y montre beaucoup mieux familiarisé avec cet ouvrage de Simplicius qu'il ne l'était dans le Commentaire du Livre *Lambda* de la *Métaphysique* où il fait encore certaines erreurs concernant les astronomes anciens. Cette dernière circonstance permet donc de le situer après la *Métaphysique* et probablement à Naples en 1272-1273 [28]. Est-ce la maladie et la mort qui ont empêché Thomas de terminer ce Commentaire ? Peut-être est-ce tout simplement la surcharge. En tout cas, alors que l'ouvrage d'Aristote compte quatre Livres, celui de Thomas s'arrête peu après le début du Livre III [29].

Quant au sujet, il s'agit évidemment de cosmologie et on y trouve des considérations très fouillées, mais sans intérêt pour notre propos immédiat, sur l'univers, les corps célestes et leur incorruptibilité, la divinité du ciel, son animation, son éternité, etc. Il est clair qu'ici plus qu'ailleurs Thomas

réinterprète Aristote dans le sens de la foi chrétienne et on le voit bien avec la reprise de la question de l'éternité du monde. Tout cela témoigne à sa façon du savoir et de l'érudition de notre auteur, mais cette cosmologie aristotélicienne n'aurait guère pour nous qu'un intérêt historique si Thomas ne l'avait complété de ses propres vues métaphysiques qui méritent toujours d'être connues[30].

Le « De generatione et corruptione ». – Ce livre est aussi un Commentaire inachevé, à peine commencé devrait-on dire, puisque Thomas n'a même pas terminé le cinquième chapitre du Livre I (il y en a deux chez Aristote)[31]. Il est certainement postérieur aux Commentaires sur le *De caelo* et sur la *Physique* puisque Thomas renvoie explicitement à ces deux ouvrages[32]. Dans sa déposition au procès de Naples, Guillaume de Tocco assure qu'il a vu le saint en train d'écrire ce livre et il croit même que cela a été sa dernière œuvre en philosophie[33]. Tout concorde donc pour situer cet ouvrage à Naples en 1272 ou 1273, dans les derniers mois d'activité du Maître (avant décembre 1273).

Le « Super Meteora ». – Bien que non terminé lui aussi, le *Super Meteora* ne semblait pas permettre des conclusions précises quant à sa date de rédaction. La traduction du traité d'Aristote par Guillaume de Moerbeke, effectuée dès 1260, était déjà connue des latins en 1267 ; si le Commentaire de Thomas a théoriquement pu être fait dès cette date, la plupart des auteurs le situaient plutôt lors du deuxième enseignement parisien ou même après son retour à Naples, soit entre 1269 et 1273[34]. L'élément nouveau qui a permis de lever le doute réside dans le fait que le texte de Thomas a été utilisé par Mahieu le Vilain dans sa traduction française des *Météores*, ouvrage que « B. Hauréau, suivi par la majorité des historiens », situe vers 1290. On peut donc placer le Commentaire de Thomas avant cette date, c'est-à-dire en 1273 à Naples, sans difficulté[35].

Le texte répandu par les éditions imprimées jusqu'à la fin du XIXe siècle était assez gravement déficient, car c'était celui de l'édition parue à Venise en 1532 qui attribuait à Thomas un Commentaire complet des quatre livres, alors qu'on savait depuis longtemps qu'il n'en avait commenté que deux. L'édition procurée par la Léonine en 1886 débarrassa le texte de ces ajouts inauthentiques, mais elle souffre à son tour de l'étroitesse de sa base documentaire (deux manuscrits seulement avaient été utilisés) ; elle enlève trop de choses à l'édition de Venise et ne reproduit pas le texte de Thomas dans son intégralité[36]. Les travaux de A. Dondaine et L. J. Bataillon sur la tradition manuscrite – « peut-être la plus désordonnée parmi celles qui nous ont transmis les œuvres de saint Thomas » – leur ont permis de consulter une dizaine d'autres manuscrits et de restituer à l'auteur trois leçons supplémentaires. Cela leur permet d'assurer que « saint Thomas a expliqué les Météores jusqu'à l'avant-dernier chapitre du Livre II[37] ». Toutefois, une reprise de l'édition qui tiendrait compte de ces nouvelles données reste encore à faire[38].

Thomas et Aristote

À elle seule, cette liste de commentaires des œuvres d'Aristote suffirait à témoigner de l'intensité du travail effectué par Thomas et de sa rapidité. Quant à sa qualité, les avis sont partagés. Dès le lendemain de sa mort, ses adversaires mirent en doute très sérieusement sa fidélité aristotélicienne sur des points très précis, comme sur la manière dont il appliquait la notion de *scientia* à la théologie ; à ce propos ses fidèles durent bien concéder que leur maître avait prolongé le Philosophe[39].

Sans parcourir à nouveau toute cette histoire, on peut rappeler la manière dont l'avait synthétisée Martin Grabmann il y a déjà plus d'un siècle[40]. À la question de l'utilisation qu'on peut faire de ces commentaires pour reconstruire la pensée thomasienne, les thomistes ont répondu de trois

façons différentes. Les premiers ont souligné l'objectivité et la fidélité du commentateur dont la pensée personnelle reste toujours en retrait. Pour le dire avec les mots de Charles Jourdain, « les Commentaires de Saint Thomas offrent […] rarement la trace de ses propres opinions. Il y parle presque toujours d'après Aristote, rarement d'après lui-même : on compterait les passages où il s'écarte de cette règle. » Sur quoi Grabmann fait remarquer que si cette appréciation s'applique assez bien, mais dans une certaine mesure seulement, à certains Commentaires, il faut se garder de l'étendre à d'autres sans discernement.

À l'inverse de cette première position, d'autres (parmi lesquels L. Schütz ou E. Rolfes) n'ont pas manqué de souligner que Thomas ne se prive aucunement d'exprimer son point de vue personnel, rectifiant et amplifiant Aristote quand il l'estime nécessaire ; de sorte qu'on peut faire fond sur ces Commentaires pour reconstruire la pensée de l'Aquinate. Entre ces deux premiers groupes, un troisième a tenté de trouver une position intermédiaire moins sommaire ; il maintient une fidélité objective de base dans l'interprétation, mais puisque Thomas y exprime aussi son point de vue, on pourra se servir des Commentaires pour reconstruire sa pensée chaque fois qu'elle rejoindra une doctrine exprimée en d'autres œuvres. Grabmann lui-même se range dans ce troisième groupe, mais nous pouvons aussi y compter des auteurs comme Eschmann, Chenu ou Gilson, par exemple.

Cette façon de poser le problème avait encore cours dans le deuxième quart du XXe siècle[41] ; sans avoir perdu toute pertinence à son plan précis, elle a depuis longtemps cédé la place à des questions plus radicales chez bien des auteurs contemporains qui ne mettent pas en cause seulement l'originalité de l'exégèse thomasienne, mais bien sa fidélité.

Quant à l'originalité de la méthode et de la technique, la cause est entendue depuis longtemps : des premiers travaux de Dom Lottin aux plus récentes recherches de Gauthier, personne ne soutient plus, comme le faisait

autrefois Mandonnet, que Thomas ait été l'inventeur de l'exégèse littérale en ces matières. Loin d'être spécialement original, il ne fait que mettre en œuvre ce qui se pratiquait à la faculté des arts de Paris depuis 1230 environ[42]. Ce n'est pas lui enlever tout mérite en la matière, puisqu'il a su faire de cet instrument un usage approprié, mais cela nous ramène plus près de la vérité des faits.

Quant à la fidélité aristotélicienne de cette exégèse, les historiens sont généralement devenus de plus en plus critiques. On la reconnaît intelligente et profonde certes, souvent littérale, mais elle n'en a pas moins infléchi la doctrine d'Aristote sur des points décisifs, ainsi du Commentaire sur l'*Éthique* guidé par le principe explicitement chrétien de la vision béatifique[43], ou de celui sur la *Métaphysique* orienté dans le sens d'une métaphysique de l'être qui lui était tout à fait étrangère[44]. On peut faire une réflexion semblable à propos de la science politique dont on ne craint pas d'affirmer, preuves à l'appui, que l'idée que s'en fait Thomas est « une véritable négation de l'aristotélisme », « évident retour, mal déguisé, à la position antérieure de Platon »[45]. Pour ne rien dire de la métaphysique créationniste ou de l'abandon du polythéisme. Comme le disait jadis plaisamment un de ses plus profonds interprètes contemporains, Thomas a baptisé Aristote[46]. À moins qu'on ne préfère dire avec Gauthier qu'il a hérité d'un Aristote « déjà tout chrétien » et que son effort a été de lui rendre une certaine pureté pour en faire le nouvel instrument de sa réflexion théologique[47]. Même ceux qui aujourd'hui veulent défendre une substantielle fidélité doivent admettre qu'elle s'est opérée par « approfondissement et dépassement du texte d'Aristote[48] ».

À notre sens, bien des méprises seront évitées si l'on prend garde au propos réel de Thomas. Selon une formule qu'il répète souvent – et pas seulement à propos d'Aristote –, il veut rechercher l'*intentio auctoris*. C'est une des règles de l'*expositio reverentialis*, disons de l'herméneutique médiévale, dont le but est de retrouver ce que l'auteur veut dire. Pour

comprendre Aristote il faut donc s’efforcer de retrouver le mouvement d’ensemble de sa pensée et rappeler la vérité à la recherche de laquelle il était parti et qu’il cherchait plus ou moins maladroitement à exprimer. À ce point précis, Thomas se sent autorisé à se substituer à lui pour le prolonger et lui faire dire des choses à quoi il n’avait même pu penser. La reconstitution historiquement exacte de la pensée d’Aristote ne l’intéresse pas pour elle-même. Même si ses ressources d’érudition sont moins grandes que celles d’un historien contemporain, il sait fort bien à quoi s’en tenir le plus souvent. Mais il veut bien davantage se couler dans le propos d’Aristote et mener jusqu’à son terme l’intuition qu’il croit avoir été la sienne. Il a été incapable de la vérifier faute de la lumière de la révélation chrétienne, pense Thomas, mais c’est bien cela qu’il a voulu dire[49].

En un premier temps l’historien des doctrines, formé selon les méthodes rigoureuses qui sont devenues les nôtres, ne peut que juger sévèrement cette entreprise. Mais peut-on s’attendre sans anachronisme à ce que Thomas se conduise comme un historien des doctrines du XXIe siècle ? Il ne faut pas lui demander ce qu’il ne prétendait pas donner. Sans verser dans une apologétique indiscrète qui a finalement desservi sa cause, il est permis de dire qu’on appréciera plus équitablement son œuvre si l’on se souvient qu’il a entrepris ces Commentaires dans une perspective apostolique pour mieux faire son métier de théologien et mieux accomplir son œuvre de sagesse telle qu’il la comprenait à la double école de saint Paul et d’Aristote : proclamer la vérité et réfuter l’erreur[50].

Il ne sera sûrement pas déplacé d’évoquer en conclusion la réflexion qu’il a faite ailleurs à propos des tâtonnements et des hésitations des grands philosophes de l’antiquité concernant le bonheur ultime de l’homme. Sans phrases, mais dans un élan de charité intellectuelle vraie, il compatit à « l’angoisse de ces grands esprits », qui n’ont pas su que nous atteindrons la félicité dernière après cette vie par la connaissance de Dieu[51]. En s’essayant à exprimer ce qu’ils ont voulu dire, Thomas montrait ce qu’ils ont en réalité

cherché sans le savoir. Comme saint Paul à Athènes face à ses interlocuteurs de l'Aréopage.

Thomas et ses secrétaires

La finale du chapitre sur la période romaine soulignait la grande quantité de travail effectuée par Thomas durant ces trois années. Si l'on jette maintenant un coup d'œil rétrospectif sur la production de la deuxième période parisienne, on ne peut qu'être frappé d'étonnement. La récapitulation vraisemblable des œuvres de cette époque aboutit en effet à la liste suivante : *Lectura* sur Matthieu, *Lectura* sur Jean, peut-être aussi cours sur l'épître aux Romains ; *Secunda Pars* de la *Somme de Théologie* en entier, plus quelque 25 questions de la *Tertia* ; une dizaine de commentaires aristotéliciens dont quelques-uns inachevés, mais certains aussi fort gros, et auxquels il faut ajouter le *Super De causis* ; les Questions *De malo* (101 art.), *De virtutibus* (36 art.), *De unione Verbi incarnati* (5 art.) ; une série de sept Quodlibets (176 art.) ; une série de quatorze opuscules dont le *De aeternitate mundi*, *De unitate intellectus*, *De perfectione vitae spiritualis*, *Contra retrahentes*, *De substantiis separatis*, et d'autres encore.

Si les probabilités historiques – et parfois les certitudes – n'étaient aussi fortes, ce n'est pas seulement l'étonnement que cette liste provoquerait, mais bien l'incrédulité. Il fallait donc se demander et tenter de vérifier si la chose était matériellement possible et à quelles conditions. Nous ferons appel pour cela à quelques évocations chiffrées qu'on voudra bien nous pardonner en sachant que leur étalage est réduit au minimum. On les prendra aussi *cum grano salis* étant donné l'incertitude où nous sommes sur les dates exactes de rédaction. Mais les comptages de l'*Index Thomisticus* étant par ailleurs très précis, la marge d'approximation est en définitive assez faible.

L’évaluation chiffrée du travail effectué durant la période qui va d’octobre 1268 à fin avril 1272, soit environ 1253 jours possibles de travail[52], permet d’obtenir un total de 4061 pages selon l’édition manuelle de l’édition Marietti (ce qui correspond à très peu de choses près à autant de colonnes des *Opera omnia* selon l’édition de R. Busa pour l’*Index Thomisticus*[53]). Cela équivaut à une moyenne de 3,24 pages par jour, soit à un total quotidien de 2403 mots (à raison de 742 mots par page). Si nous considérons seulement les seize mois de la période finale (1271-1272) – et en tenant compte du fait que certaines œuvres chevauchent de part et d’autre du 1er janvier 1271 –, le nombre s’élève à environ 2747 pages composées en 466 jours, selon une moyenne quotidienne de 5,89 pages, nettement supérieure à la précédente[54]. Un dernier chiffre aidera peut-être à visualiser le travail accompli : une feuille de notre papier actuel (format A 4) en dactylographie serrée contenant environ 350 mots, Thomas en aurait composé 12,48 par jour.

Ce résultat ne peut s’expliquer par le travail de Thomas seul. À plusieurs reprises déjà, il a fallu évoquer l’équipe des secrétaires qu’il avait à sa disposition. Elle devient ici d’une nécessité palpable. Attestée dès le premier séjour parisien, la présence de ses secrétaires se retrouve constamment par la suite : la main de Raynald, par exemple, est reconnaissable en divers manuscrits ; celle aussi de Jacobin d’Asti peut-être. Sans qu’il soit possible de toujours identifier leur écriture, on connaît le nom de plusieurs d’entre eux : Raymond Severi, Nicolas de Marsillac, Pierre d’Andria étaient tous trois dominicains ; Evenus Garvith, un clerc séculier dont nous allons bientôt reparler, pourrait avoir été un professionnel ; alors que Léger de Besançon, le reportateur de la *Lectura super Matthaeum*, semble n’être qu’un étudiant de Thomas[55].

Tocco répète souvent que Thomas employait le plus clair de son temps à *écrire* ou bien à *dicter*[56]. On peut supposer que la seconde occupation devint prédominante avec le temps, car les rares autographes qui nous sont

parvenus sont ceux d'œuvres qui appartiennent à la première partie de sa carrière (*Super Isaiam, Super Boetium, Sentences* III) ; le *Contra Gentiles* semble le dernier exemple connu. Thomas a dû s'apercevoir très tôt que sa propre écriture était impossible[57] à déchiffrer pour tout scribe non initié, mais on a la preuve de l'existence de ces secrétaires dès le début de son enseignement et l'on sait aussi qu'il avait l'habitude de dicter à plusieurs personnes.

Ainsi Barthélemy de Capoue, racontant la manière dont Thomas avait organisé ses journées, rapporte qu'après avoir célébré la messe et donné son cours, « il se mettait à écrire et *à dicter à plusieurs secrétaires*[58] ». Tocco se fait lui aussi l'écho du même fait qu'il prétend avoir appris de la « relation véridique de son *socius* [Raynald], de ses étudiants et de ses secrétaires », selon qui le maître « dictait en même temps sur diverses matières *à trois secrétaires et parfois quatre*[59] ». Tocco poursuit alors en rapportant une anecdote du secrétaire de Thomas (*scriptor suus*), Evenus Garvith, un breton du diocèse de Tréguier, selon qui « après avoir dicté à lui et à deux autres secrétaires qu'il avait, (Thomas) s'étant assis pour se reposer un peu, s'était endormi et continuait à dicter même en dormant[60] ». Quelle que soit l'interprétation à donner à cette étrange manière de dicter, l'anecdote est riche d'enseignements : on en retiendra la nouvelle attestation d'une pluralité de secrétaires simultanés, dont l'un d'eux, le secrétaire attitré, était un clerc séculier[61] – mais aussi la fatigue de Thomas.

Il ne faut toutefois pas se tromper sur la présence de plusieurs secrétaires autour de Thomas. Cela ne signifie pas qu'il dictait simultanément à plusieurs personnes. La concentration qu'exigent les matières qu'il traitait rend peu vraisemblable l'idée qu'il ait pu passer de l'une à l'autre, comme on le dit de personnages célèbres qui auraient dicté ainsi leur courrier. Il faut plutôt penser à des secrétaires qui se succédaient à son service au cours de la journée pour satisfaire au rythme de travail du maître. Ils étaient obligés de se relayer, car au témoignage des spécialistes,

un scribe ne peut pas copier plus d'un folio par jour[62]. Mais si la légendaire *abstractio mentis* de Thomas était la condition indispensable pour mener à bien tous ces travaux, il faut également penser à une véritable organisation et même à une rationalisation du travail. Les secrétaires pouvaient être employés à d'autres tâches qu'à la sténographie. On devine cela pour la composition de la *Catena aurea* et les considérables recherches de documentation qu'elle suppose ; on l'approche de plus près avec le *De veritate* – où l'on nous parle des fiches que Thomas utilisait – et on la touche du doigt pour ainsi dire, avec la *Tabula libri Ethicorum* où nous avons à l'état à peu près brut le travail des secrétaires avant la révision du maître.

Un curieux exemple jettera peut-être quelque lumière supplémentaire sur les méthodes de travail de Thomas. On a remarqué depuis longtemps que le texte de la ST IIa IIae q.10 a. 12 (*Utrum pueri Iudaeorum* […] *sint invitis parentibus baptizandi*) est une reprise littérale (y compris arguments et réponses) du *Quodlibet* II q.4 a.2 [7], à l'exception d'une omission par homéotéleute et de quelques petites erreurs de copiste. On peut ici penser que Thomas aura donné le texte à recopier à un de ses aides et qu'il ne l'a pas relu. Sans disposer toujours de cas exceptionnels comme celui-ci, on ne s'avancera pas trop en supposant que les secrétaires ont souvent ainsi préparé des matériaux que le maître n'avait plus qu'à mettre en forme. Tout professeur qui a bénéficié de la collaboration d'un assistant compétent comprendra sans peine le procédé. On ne s'avancera donc pas trop, croyons-nous, en se représentant les collaborateurs de Thomas organisés en un véritable atelier de production littéraire – selon l'exemple reconnu des écoles de peinture, pour ne rien dire de la pratique des 'nègres' bien connu dans les milieux littéraires. Il n'y a guère d'autre voie pour expliquer de façon plausible sa fécondité.

Le texte précédemment cité qui attire l'attention sur sa fatigue souligne un autre aspect des choses trop peu remarqué : seuls les veilles et même le

travail de nuit ont permis à Thomas de mener tout cela de front, sans évidemment le mettre à l'abri des conséquences de ces excès – s'endormir n'importe où étant la plus bénigne – et des accidents qui s'en suivent parfois (on a gardé le souvenir de Thomas se brûlant à une chandelle sans s'en apercevoir alors qu'il dictait sur la Trinité[63]). Raynald se souvenait aussi d'avoir été réveillé dans la nuit pour s'entendre dicter un passage sur Isaïe ; donc pendant que Raynald dormait, Thomas veillait et priait ou réfléchissait à haute voix[64]. Bien connus, ces récits sont souvent disqualifiés au nom de leur aspect anecdotique ou de l'interprétation pieuse dont ils sont accompagnés. Il serait dommage de négliger ainsi les faits réels qu'ils rapportent sans les mettre au premier plan ; il y a pourtant déjà longtemps que l'histoire des mentalités a recommandé aux chercheurs de lire les *miracula* comme des palimpsestes[65]. Si l'on veut bien se souvenir de tout cela, on comprendra sans peine aucune que les récits de Tocco sur les derniers temps de Naples ne traduisent que la stricte vérité et que le régime de vie qu'observait alors Thomas était probablement celui qu'il pratiquait depuis déjà longtemps :

> Chaque jour, frère Thomas célébrait la messe de grand matin dans la chapelle de Saint-Nicolas ; un autre prêtre lui succédait immédiatement qui célébrait la messe à son tour ; après l'avoir entendue, il quittait ses vêtements [sacerdotaux], et il donnait aussitôt son cours ; celui-ci terminé, il se mettait à écrire et à dicter à plusieurs secrétaires. Après quoi, il mangeait, revenait à sa chambre où il vaquait aux choses divines jusqu'au moment du repos ; après le repos il recommençait à écrire et c'est ainsi qu'il ordonnait à Dieu toute sa vie[66].

Certes, il n'y a rien là que de très ordinaire pour un religieux de cette époque, mais il n'est guère besoin de solliciter le texte pour comprendre que

Thomas ne perdait pas une minute du matin jusqu'au soir. Lorsqu'ils évoquent l'énormité de sa production littéraire, ses biographes y voient volontiers quelque chose de miraculeux ; si miracle il y a, il faut peut-être le placer dans le fait qu'il ait tenu ce rythme et avec une intensité croissante pendant quelque vingt- cinq ans.

*

Au terme de ce second enseignement parisien, si riche en controverses, en publications, en travail personnel – en contacts humains sans doute aussi, mais qui nous échappent et que nous ne pouvons que soupçonner –, on devine un homme dans la force de l'âge, en pleine maîtrise de son savoir, débordant d'activité et de projets.

Nous savons déjà par ses réactions dans les controverses auxquelles il a été mêlé qu'il est demeuré semblable à lui-même, vif et impatient, sans indulgence excessive pour la mauvaise foi supposée de ses adversaires ou pour leurs limites intellectuelles. Pourtant, si l'on ne veut pas en rester aux apparences, il faut tenter de deviner derrière tout cela ce qui peut encore nous révéler quelque chose de sa personnalité. À cette époque en effet on peut remarquer à travers ses écrits un changement assez nettement perceptible dans ses positions en plusieurs domaines et cela laisse peut-être entrevoir une certaine modification de sa physionomie spirituelle.

Dom Lottin avait déjà noté cela à propos du libre arbitre dès la Question 6 du *De malo* et les Questions 9 et 10 de la *Prima Secundae*[67], où l'on voit apparaître une explication beaucoup plus circonstanciée des causes qui aboutissent à l'acte libre. Alors que précédemment la raison semblait seule en cause – la liberté de la volonté délibérée étant basée sur l'indétermination du jugement précédent –, Thomas souligne désormais le concours de quatre facteurs : la raison comme cause formelle, les passions de l'appétit sensible qui influent sur la manière dont l'objet est présenté à la volonté, la volonté qui se meut elle-même en raison de la fin qu'elle

poursuit, Dieu lui-même enfin. Un événement extérieur a peut-être ici joué son rôle, puisque en décembre 1270 la condamnation des thèses négatrices de la liberté était intervenue (et on avait pu croire que certains enseignements de Thomas s'y trouvaient impliqués), mais il faut aussi constater une maturation des positions thomistes d'où ressort une appréhension de la réalité humaine beaucoup plus complexe que celle suggérée par les premières analyses.

À son tour, Jaime Ramirez, excellent connaisseur de la *Secunda Pars*, cherchant à situer la place exacte de Thomas dans les deux grandes écoles du XIIIe siècle – l'une affective de tendance augustinienne, l'autre spéculative d'orientation aristotélicienne –, était conduit à mettre en valeur l'évolution de Thomas dans sa façon de parler de la vertu théologale de foi et, par suite, des dons d'intelligence et de sagesse qui l'accompagnent. Alors que dans le *De veritate* la foi était considérée comme une vertu purement spéculative, n'ayant guère de valeur dans l'ordre pratique, sinon celle d'une occasion éloignée de bien agir (*occasio remota aliquid operandi*)[68], tout change dans la *Secunda Pars* : la Vérité première, objet propre de la foi, étant aussi « la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions », la foi se doit d'opérer par la charité. Premièrement contemplative, elle devient donc pratique, comme l'intellect spéculatif, par extension[69]. Ramirez voyait là, comme en beaucoup d'autres points, l'influence croissante de saint Augustin dans la pensée de Thomas parvenue à sa maturité[70]. De fait, Thomas s'y réfère explicitement en cet endroit, mais il renvoie aussi à Aristote : si le premier lui a fourni l'*auctoritas* nécessaire, le second lui a donné le moyen technique d'en rendre compte.

On peut prolonger ces constatations par celle faite par R.-A. Gauthier d'une évolution analogue concernant le siège de la continence et de la persévérance : dans toute la première partie de sa carrière, jusques et y compris dans la *Secunda Secundae*, Thomas les situe dans la raison au sens strict du mot ; à partir de la Question 155 de la *Secunda Secundae*, il les

placera désormais dans la volonté. Selon Gauthier, cette évolution consiste à faire profiter la théologie morale de l'*Éthique* et des enrichissements de la psychologie aristotélicienne du *De anima,* et c'est le signe d'une mitigation de « l'intellectualisme excessif qu'il avait d'abord professé »[71].

Est-il nécessaire d'aller plus loin et d'évoquer, comme le fait Weisheipl, la perplexité d'Eschmann qui s'avouait incapable de rendre compte du changement de tonalité entre les deux premières parties de la *Somme* ? À l'opposé du style froidement métaphysique, sec et intransigeant de la *Prima Pars*, la *Secunda Pars* se révèlerait profondément humaine, pleine de délicatesse et de nuances. Weisheipl, qui reprend ces remarques à son compte, suggère de chercher la cause de ce changement du côté de quelque expérience spirituelle profonde qui aurait affecté la personnalité de Thomas, sa perception de la réalité, et, par voie de conséquence, ses écrits[72].

La chose n'est pas exclue du tout, en effet, et nous avons souligné à la période d'Orvieto le tournant que semble avoir représenté la composition de l'Office du Saint-Sacrement. Mais il n'y a sûrement pas lieu de durcir en opposition la différence que l'on peut constater entre la *Prima* et la *Secunda Pars* de la *Somme de théologie* ; il faut plutôt remarquer plusieurs facteurs convergents qui peuvent déjà humainement expliquer cette évolution. D'abord, la matière elle-même appelait un traitement tout différent : il est normal d'en appeler à l'expérience quand il s'agit des lois de l'agir humain. On peut noter un changement analogue chez Aristote en passant de la *Physique* ou de la *Métaphysique* à l'*Éthique* et à la *Rhétorique*. Ensuite, les deux premières parties de la *Somme* sont séparées par un intervalle de près de trois ans ; Thomas a eu lui-même le temps de changer et mûrir durant cette période. Enfin, ce temps-là a été employé en partie au commentaire du *De anima* et à une meilleure connaissance de la *Rhétorique* et de l'*Éthique* si abondamment utilisées dans la *Secunda Pars*. Il n'y a guère de doute que, malgré les modifications qu'il a fait subir à la morale et à la psychologie d'Aristote, Thomas en a été lui-même marqué en retour.

Partiels et hypothétiques, ces essais d'explication ne suffisent peut-être pas à rendre compte entièrement du phénomène constaté. Mais on ne peut guère aller plus loin aussi longtemps qu'il n'existe pas une étude d'ensemble de cette évolution. Pour une meilleure connaissance de Thomas, il reste encore à en préciser l'ampleur et la profondeur. Nous osons croire que notre étude des grandes lignes de la spiritualité de Thomas jette à son tour quelque lumière sur son propre portrait spirituel [73].

---

1. Ce titre était habituellement écrit en deux mots : *Peri Hermeneias* ; nous retenons l'usage qui était celui de Thomas qu'a restitué R.-A. GAUTHIER, ed., *Expositio libri Peryermenias*, editio altera retracta, Léon., t. 1*1, Rome, 1989.

2. Ce fait est trop peu connu du lecteur moyen de Thomas ; l'enjeu de ce critère est pourtant de première importance. Jusqu'à la traduction de Moerbeke, on renvoyait à la *Métaphysique* selon la traduction de Michel Scot ou selon la *Translatio media* de l'Anonyme ; tous deux ayant omis le livre *Kappa*, on désignait le livre *Lambda* comme le livre XI : « Guillaume de Moerbeke, le premier, traduira le livre *Kappa*, qui dans sa traduction deviendra le livre XI, tandis que le livre *Lambda* deviendra le livre XII. Ce critère a permis de diviser l'œuvre de saint Thomas en deux séries, l'une qui date d'avant la *Moerbecana*, où le livre *Lambda* est appelé XI, l'autre qui date d'après la *Moerbecana*, où le livre *Lambda* est appelé XII. L'exposition au *Peryermenias* rentre dans la première série, qui comprend encore les premières œuvres du second enseignement parisien de saint Thomas : le *De unitate intellectus*, les questions *De malo*, la ST Ia IIae dans son entier. La seconde série comprend la ST IIa IIae (à partir de la q.1, a.8, arg.1), le *Commentaire sur l'Éthique* (à partir de I 6), une partie du *Commentaire sur la Métaphysique*, les Commentaires au *De causis*, au *De caelo*, au *De generatione*, le *De substanciis separatis* et la *IIIa Pars*. La date charnière, c'est-à-dire la date à laquelle saint Thomas a connu la *Moerbecana* de la *Métaphysique*, se situe vers le milieu ou la fin de 1271. » (R.-A. GAUTHIER, Préface à l'*Expositio libri Peryermenias*, Léon., t. 1*1, p. 85-86 ; *Introduction* (1993) au *Contra Gentiles*, p. 163 et note 7, où l'auteur recommande la souplesse nécessaire dans l'utilisation de ce critère).

3. Après tout ce que nous avons dit, on comprendra que l'évocation dans sa dédicace des *multiplices occupationum mearum sollicitudines* ne soit pas une simple figure de style.

4. Gauthier, Léon., t. 1*1, p. 85*-88*.

5. Pour la différence entre *lectura*, *sentencia* et *expositio*, renvoyons à R.-A. GAUTHIER, « Le cours sur l'*Ethica noua* d'un maîtres ès arts de Paris (1235-1240) », AHDLMA 43 (1975) 71-141, cf. p. 76-77.

6. Gauthier, Léon., t. 1*1, p. 85*-88*, p. 82*-84* ; ce petit livre reste d'actualité et ne cesse de susciter de nouvelles études ; outre l'ouvrage plus ancien de J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*, « Bibliothèque thomiste 29 », Paris, 1953 (réserves de Gauthier

sur les p. 148-151, qui donnent de Thomas « une image déplaisante »), on peut encore mentionner : G. MURA, « Ermeneutica, gnoseologia e metafisica. Attualità del commento di S. Tommaso al Perihermeneias di Aristotele », *Euntes Docete* 40 (1987) 361-389 ; G. GALLUZZO, « Il tema della verità nell'*Expositio Libri Peryermenias* di Tommaso d'Aquino », *Documenti e Studi* 11 (2000) 217-257 ; J. A. GARCÍA CUADRADO, « Existence et vérité : nom et verbe dans l'*Expositio libri Peri Hermeneias* de Thomas d'Aquin », RT 106 (2006) 355-392 ; A. LONGO, « Réflexions ontologiques et renvois à la *Métaphysique* dans le commentaire de Thomas d'Aquin sur les *Seconds Analytiques* d'Aristote », dans J. BIARD, *Raison et démonstration*, Turnhout, 2015, p. 97-111. Signalons une fois pour toutes qu'on trouvera une analyse plus détaillée de tous les livres d'Aristote ici présentés chez P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, p. 370-402.

7. Cf. Gauthier, Léon., t. 1*2, p. 50*-54* et 73*-77* surtout ; cf. ci-dessus ce que nous avons dit à propos du *Peryermenias* qui a connu le même cheminement. Ce Commentaire a été étudié, traduit et commenté par Bruno et Maylys COUILLAUD, SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Peryermenias (Traité de l'interprétation) d'Aristote*, Paris, 2004 ; cf. C. MARABELLI, « Note preliminari allo studio del commento di S. Tommaso ai 'Secondi Analitici' di Aristotele », DTP 88 (1985) 77-88 (malheureusement antérieur à la nouvelle édition léonine).

8. R.-A. GAUTHIER, « La date du Commentaire de saint Thomas sur l'*Éthique à Nicomaque* », RTAM 18 (1951) 66-105 ; on trouvera là le rappel des hésitations antérieures, mais aussi des vues qui se sont quelque peu modifiées par la suite.

9. Cf. *Sententia libri Ethicorum*, Léon., t. 47/1 et 2, 1969 ; pour qui aurait quelque difficulté à maîtriser le latin érudit de la Préface, renvoyons au résumé qu'en a donné l'auteur lui-même : Léon., t. 48, p. I-XXV, « Saint Thomas et l'*Éthique à Nicomaque* ».

10. Cf. O. LOTTIN, BTAM 6 (1950-1953), n° 1799, p. 530 ; L.-J. BATAILLON, BT 9 (1954-1956) n° 120, p. 89-91 ; Eschmann, *A Catalogue*, p. 404-405 ; Weisheipl, p. 380. C. VANSTEENKISTE, RLT 4 (1972) n° 58, p. 29-30, penche pour une date plus ancienne (rappel de diverses opinions antérieures).

11. La chose avait été déjà bien vue par F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, vol. II *: Mediaeval Philosophy. Augustine to Scotus*, London, 1959, chap. 39, p. 398-411 ; A. THIRY, « Saint Thomas et la morale d'Aristote », dans *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, p. 229-258 ; L. ELDERS, « St. Thomas Aquinas' Commentary on the *Nicomachean Ethics* », dans ID., *Autour de saint Thomas*, p. 77-122 ; J. C. DOIG, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics : A Historical Perspective*, Dordrecht, 2001.

12. Léon., t. 48, p. XXIV-XXV ; renvoyons avec l'auteur aux pages volontairement paradoxales où il a montré que l'affirmation de Dieu comme fin suprême de l'homme a conduit Thomas à bouleverser la doctrine aristotélicienne de la *phronésis*, R.-A. GAUTHIER, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, 2e éd., Louvain, 1970, t. I, 1, p. 273-283 ; *ibid*., p. 128-134 : le changement radical entre Aristote et Thomas, ainsi que la raison des attaques de S. Bonaventure contre l'*Éthique à Nicomaque* lue par les maîtres ès arts. On lira ici avec le plus grand intérêt l'étude d'A. OLIVA, « La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin », RSPT 96 (2012) 585-662, en particulier les p. 615-630, où, sur la base d'une documentation beaucoup plus ample que la mienne, il discute mon interprétation de la distinction 35 du Commentaire sur le Livre III des *Sentences* ; je ne peux ici que renvoyer à cette étude magistrale.

13. *Chartularium* II, n° 642, p. 108 ; cf. Gauthier, Léon., t. 48, p. B 5-6.

14. Il s'agit de la proposition 178 : « Quod finis terribilium est mors » (*Chartularium* n° 473, p. 553) ; cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, p. 304-307 (proposition 213 chez lui). On remarquera dans Léon., t. 48, le complément ajouté par Gauthier à la liste des *Addenda et emendanda* (B 50), où il souligne que cette expression est familière à Thomas qui l'emploie sept fois en dehors de la *Tabula* ; le contexte de ces sept emplois écartant toute possibilité de mauvaise interprétation, c'est donc bien de la *Tabula* que la proposition condamnée aura été extraite. La raison de cette condamnation est d'ailleurs fort claire : pour un chrétien, la mort ne peut pas être la fin de toutes les choses redoutables, puisqu'il y a encore la damnation éternelle.

15. Cf. Gauthier, Léon., t. 48, p. B 45-47.

16. Cf. Gauthier, *ibid*., p. B 51-55 ; pour le secrétaire D, voir A. Dondaine, *Secrétaires de saint Thomas*, p. 26-40 et 185-198.

17. *Ibid*., p. B 51 ; nous soulignons.

18. Weisheipl, p. 482, correction de 1983, mais sans autres preuves de cette affirmation.

19. Léon., t. 45/1, p. 270*a, avec renvoi à une étude plus approfondie de S. Mansion ; je remercie une nouvelle fois le regretté P. Gauthier de la recherche effectuée à cette occasion.

20. On en trouve le texte en Léon., t. 2, 1884 (bien que le texte latin d'Aristote ne soit pas celui qui a été connu de Thomas), repris avec quelques changements dans la présentation par P. M. Maggiòlo, Turin, 1954. Traduction française : *Physique d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin*, 2 vol., par G.-F. DELAPORTE, Paris, 2008. Pour le contenu de cet ouvrage, G. GALLUZZO, « St. Thomas's Aquinas Commentary on Aristotle's *Physics* », *The Review of Metaphysics* 66 (2013) 713-748 ; présentation rapide de L. ELDERS, « St. Thomas Aquinas' Commentary on the *Physics* of Aristotle », dans *Autour de saint Thomas*, t. 1, p. 23-63 ; cf. B. HARKINS, *God in St. Thomas' Commentaries on Aristotle's Physics and Metaphysics*, Diss. P.U.S.T., Rome, 1986 ; J.-M. VERNIER, « Physique aristotélicienne et métaphysique thomiste », RT 91 (1991) 5-33 ; 393-413 ; J. F. BOYLE, « St. Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Physics », *The Review of Metaphysics* 66 (2013) 713-748.

21. J. J. DUIN, « Nouvelles précisions sur la chronologie du *Commentum in Metaphysicam* de S. Thomas », RPL 53 (1955) 511-524 ; cette étude très technique reprend et précise les travaux antérieurs de Th. Käppeli et A. Dondaine sur le manuscrit de Naples.

22. Eschmann, *A Catalogue*, p. 404 ; Weisheipl, p. 379.

23. J. C. DOIG, *Aquinas on the Metaphysics. À Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague, 1972 ; ce livre est la première monographie historique d'envergure jamais consacrée à l'ensemble de ce Commentaire et s'emploie notamment à comparer l'exégèse d'Avicenne, d'Averroès et d'Albert le Grand, à celle de Thomas qui prend position par rapport à eux. Assez cavalièrement traité par V. J. BOURKE (*The Thomist* 37, 1973, p. 241-243), l'auteur a défendu le sérieux de son travail (*ibid*., p. 826-842), mais son interprétation de la métaphysique thomiste a été mise en cause par d'autres recenseurs (RLT 7, 1975, n° 557, p. 208-218, en partie par G. PERINI, qui y est revenu plus longuement en DTP 77, 1974, p. 106-145).

24. Traduction française : *Métaphysique d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin*, 2 vol., trad. par G.-F DELAPORTE, Paris, L'Harmattan, 2012. On trouvera quelques études anciennes sur ce

Commentaire dans notre bibliographie (S. Mansion, L. Elders, J. F. Wippel) ; parmi les nombreux travaux récents de G. GALLUZZO, signalons trois études plus générales : *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, vol. I, p. 235-324 ; « Aquinas on the Structure of Aristotle's *Metaphysics* », *Documenti e Studi* 15 (2004) 353-386 ; « Aquinas Interpretation of Aristotle's *Metaphysics*, Book Z », RTPM 74/2 (2007) 423-481 ; « Aquinas Commentary on the Metaphysics », dans F. AMERINI, G. GALLUZZO, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Leiden, 2014, p. 209-254. On trouvera beaucoup d'autres indications dans le travail de M. BORGO, « La *Métaphysique* d'Aristote dans le *Commentaire* de Thomas d'Aquin au I[er] Livre des *Sentences* de Pierre Lombard. Quelques exemples significatifs », RSPT 91 (2007) 651-692.

25. Ptolémée XXIII 11 (ed. A. Dondaine, p. 152) : « Scripsit etiam super physicam, et super de celo, et super de generatione sed non complevit, *et similiter politicam sed hos libros complevit magister Petrus de Alvernia* fidelissimus discipulus eius. »

26. Cf. C. MARTIN, « The Vulgate Text of Aquinas's Commentary on Aristotle's *Politics* », *Dominican Studies* 5 (1952) 35-64 ; Préface à l'édition du texte dans Léon., t. 48, p. À 15-18.

27. Cf. Eschmann, *A catalogue*, p. 405 ; Léon., *ibid*., p. À 8, avec renvois aux différents auteurs ; quant au contenu, il faut attendre que la nouvelle édition ait suscité de nouvelles études, mais on peut voir H. KERALY, *Préface à la Politique*, Avant-Propos, traduction et explication, Paris, 1974 ; J. QUILLET, « L'art de la politique selon saint Thomas », MM 19 (1988) 278-285 ; Chr. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam, Philadelphia, 1992, t. I, p. 16-29.

28. Le fait que les maîtres ès arts, dans leur lettre au chapitre général après la mort de Thomas, réclament le texte de Simplicius qu'il leur avait promis, suppose que ce livre ne se trouvait pas à Paris, cf. *Chartularium*, n[o] 447, p. 505.

29. On trouvera le texte dans Léon., t. 3 (1886), repris dans l'édition R. SPIAZZI, Turin, 1952 (sur les volumes 2 et 3 de la Léonine, déjà meilleurs que le t. 1, cf. Bataillon, *L'édition léonine*, p. 456-457), et C. Luna, « L'édition léonine de saint Thomas d'Aquin », p. 47-51, déjà cité ci-dessus ; pour les questions de date, cf. Eschmann, *A Catalogue*, p. 402 ; Weisheipl, p. 376-377.

30. On pourra se faire une idée plus complète du livre grâce à J. A. WEISHEIPL, « The Commentary of St. Thomas on the *De caelo* of Aristotle », *Sapientia* (Buenos Aires) 29 (1974) 11-34 ; L. J. ELDERS, « Le Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le *De caelo* d'Aristote », dans *Proceedings of the World Congress on Aristotle* (Thessaloniki August 7-14, 1978), t. II, Athènes, 1981, p. 173-187 ; A. CAPARELLO, « La terminologia greca nel Commentario al *De caelo* : Tommaso d'Aquino e la lingua greca », *Angelicum* 55 (1978) 415-457.

31. Le texte de Léon., t. 3, p. 261-322, est repris par Spiazzi, Turin, 1952 ; dans les deux volumes on trouvera en annexe le texte apocryphe, inspiré de saint Albert, par lequel on avait complété celui de Thomas.

32. *In De generatione*, lect. 7 (Spiazzi, n[o] 52) : *manifestavimus in VIII Physicorum et in I De caelo*.

33. Naples 58, p. 345 : « vidit eum scribentem super librum 'De generatione et corruptione', *quod credit fuisse ultimum opus suum in philosophia* ».

34. Cf. Grabmann, *Werke*, p. 278 ; Eschmann, *A Catalogue*, p. 402-403 ; Weisheipl, p. 377-378.

35. Cf. K. WHITE, « Three Previously Unpublished Chapters from St. Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's *Meteora* : *Sentencia super Meteora* 2,13-15, MS 54 (1992) 49-93, cf. p. 67-68, notes 43-45, qui renvoient à *Mahieu le Vilain, Les Metheores d'Aristote : Traduction du XIII*[e] *siècle publiée pour la première fois*, éd. Rolf EDGREN, Uppsala, 1945, p. VIII-XVI. Nous reprenons ici à notre compte la mise au point de R.-A. Gauthier, dans son édition des Quodlibets (Léon., t. 25/2, 1996, p. 499, n. 1) ; comme il dénonçait sur ce point, et à juste titre, une inconséquence de notre part, notre erreur est désormais rectifiée.

36. Léon., t. 3, p. 323-421 (le texte apocryphe des Livres III et IV est reproduit en annexe dans le même volume) ; les mêmes remarques s'appliquent à l'édition Spiazzi, qui reprend ce volume de la Léonine.

37. A. DONDAINE et L.-J. BATAILLON, « Le Commentaire de saint Thomas sur les *Météores* », AFP 36 (1966) 81-152.

38. K. White qui a publié ces trois leçons supplémentaires (ci-dessus note 35), prépare aussi cette nouvelle édition de la Léonine. Jusque-là toute étude technique sur le grec de Thomas reste affectée d'incertitude, cf. A. CAPARELLO, « Terminologia greca tomista nel 'commentarium ad Meteorologica' », *Sacra Doctrina* n[o] 87, an. 23 (1978) 243-287. Quant à la non-connaissance du grec de Thomas, il faut se référer à l'étude très précise de Gauthier : Léon., t. 47/1, p. 192*-195* et 264*-265* (en latin ; en français : Léon. t. 47/2, p. XVIII-XX : les relations avec Guillaume de Moerbeke).

39. Cf. C. DUMONT, « La réflexion sur la méthode théologique. Un moment capital : le dilemme posé au XIII[e] siècle », NRT 83 (1961) 1034-1050 ; 84 (1962) 17-35, cf. p. 30 ; J.-P. TORRELL, « Le savoir théologique chez les premiers thomistes », RT 97 (1997) 9-30 (repris dans *Recherches thomasiennes*, p. 158-176) ; G. GALLUZZO, « Aquinas' Commentary on the Metaphysics », p. 209-210.

40. M. GRABMANN, « Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin », dans ID., *Mittelalterliche Geistesleben* I, Munich, 1926, p. 266-313 ; cf. p. 297-300 pour le résumé des trois positions en présence.

41. Illustration de ce point de vue par T. R. HEATH, « St. Thomas and the Aristotelian *Metaphysics* », NS 34 (1960) 428-460, et la mise au point de W. H. TURNER, « St. Thomas's Exposition of Aristotle. À Rejoinder », NS 35 (1961) 210-224.

42. Dès 1934, Dom Lottin écrivait : « Il est arbitraire de voir dans S. Thomas d'Aquin le créateur de l'exégèse littérale en ces matières » ; cf. *Psychologie et Morale*, t. 6, p. 230.

43. Cf. H. V. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism.* À *Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Chicago, 1952.

44. Ainsi J. OWENS, « Aquinas as Aristotelian Commentator », *Commemorative Studies* I, p. 213-238.

45. La démonstration en est apportée par R. BODÉÜS, « Le statut de la science politique selon Thomas d'Aquin », *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, t. I, p. 464-475.

46. L.-B. GEIGER, « Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote », dans *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, 1957, p. 175-220, ici p. 179 ; dans ce même volume étude de D. A. CALLUS, « Les sources de saint Thomas », p. 93-174.

47. R.-A. GAUTHIER, *Introduction* à *Anonymi Lectura in Librum De anima*, p. 22.

48. L'expression est de L. ELDERS, « Saint Thomas d'Aquin et Aristote », RT 88 (1988) 357-376.

49. On trouvera quelques développementssur ce sujet dans notre étude « Saint Thomas et l'histoire. État de la question et pistes de recherche », RT 105 (2005) 355-409, p. 403-405 ; M. R. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin lecteur. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*, « Philosophes médiévaux 57 », Louvain-la-Neuve, 2012, dont l'*intentio auctoris* est l'objet principal.

50. Pour de plus amples développements à ce sujet, renvoyons aux lumineuses explications de Gauthier, Léon., t. 45/1, p. 288*-294*.

51. SCG III 48 ; on pourra se reporter à Oliva, « La contemplation des philosophes », p. 635-641, pour un riche commentaire de ce passage. Quant au propos poursuivi par Thomas dans son œuvre de commentateur aristotélicien, renvoyons à *Thomas von Aquin. Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von F. CHENEVAL und R. IMBACH, Frankfurt/Main, 1993. Les auteurs ont rassemblé et traduit dans ce livre les douze Prologues aux Commentaires d'Aristote, ainsi que le Prologue au *Super De causis*. La lecture suivie de ces textes est éclairante pour l'*intentio* de Thomas lui-même et justifie parfaitement l'opinion des auteurs (p. LX-LXIV) qui soulignent que son propos n'est pas seulement d'expliquer le Philosophe, mais bien de chercher la vérité. De propos semblable (avec la traduction des Prologues à Aristote) mais développé avec beaucoup plus d'ampleur, J.-B. ÉCHIVARD, *Une introduction à la Philosophie. Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux œuvres principales d'Aristote*, 5 vol., Paris, 2004-2008.

52. Nous avons opté – un peu arbitrairement peut-être – pour 350 jours de travail par an, pour tenir compte des indispositions ou des empêchements possibles ; on peut être certain que Thomas les aura réduits au minimum.

53. Les textes commentés (Bible ou Aristote) ou les notes des éditeurs étant soigneusement exclus du texte Marietti, une colonne Busa = 1,024 page Marietti.

54. Si nous devions retirer le Commentaire de l'épître aux Romains de la période parisienne pour le transporter à Naples, comme nous le verrons au chapitre suivant, les moyennes seraient à modifier de la façon suivante : pour la période entière 1268-1272, on obtiendrait un total de 3 896,3 pages et une moyenne quotidienne de 3,10 pages (soit 2 298 mots) ; pour les derniers seize mois, nous aurions un total de 2 581 pages et la moyenne serait de 5,50 pages par jour (soit 4 081 mots ; 11,65 pages serrées de notre format A 4).

55. Il faut ici renvoyer au maître livre de A. DONDAINE, *Secrétaires de saint Thomas*, Rome, 1956, surtout chap. I 1, p. 1-25, et II 4, p. 186-208, et à l'étude de H.-D. SAFFREY, « Saint Thomas d'Aquin et ses secrétaires », RSPT 41 (1957) 49-74 ; G. CAPPELLUTI, « Fra Pietro di Andria e i Segretari di S. Tommaso », *Memorie Domenicane* 6 (1975) 151-165.

56. *Ystoria* 28, p. 154 ; *Histoire*, p. 76 ; 29, p. 155 ; *Histoire*, p. 78 ; 30, p. 157 ; *Histoire*, p. 80 (Tocco 28-30, p. 102-105).

57. Dans la première édition de ce livre, j'avais écrit : « trop difficile » ; A. Oliva m'a amicalement, mais fermement repris : « Il faut dire que l'écriture [de Thomas] est IMPOSSIBLE à déchiffrer même par un bon scribe. Il faut apprendre à la déchiffrer. C'est pour cette raison que Raynald écrit de sa main au début du manuscrit de la Somme contre les Gentils qu'il ne faut pas aliéner ce manuscrit, car il est de la main de Thomas d'Aquin. L'expression "scribe moyen" me paraît trop faible. Tout scribe

qui n’a pas appris à lire l’orthographe de Thomas ne peut pas le lire » (communication personnelle du 2 janvier 2015).

58. Naples 77, p. 373 : « ponebat se ad scribendum et *dictandum pluribus scriptoribus* ».

59. *Ystoria* 18, p. 135 ; *Histoire*, p. 57-58 (Tocco 17, p. 89) : « Nam ut uera relatione sui socii et suorum studentium et scriptorum ueraciter est compertum, predictus doctor de diuersis materiis *tribus scriptoribus et aliquando quatuor* in sua camera […] dictabat. »

60. « De quo (Thoma) retulit *scriptor suus*, quidam Bricto, Euenus Garuith Trecorensis dyocesis, quod postquam dictauerat *sibi et duobus aliis scriptoribus* quos habebat, tanquam fessus pre labore dictandi, ponebat se dictus doctor pro pausationis gratia ad quietem, in qua etiam dormiendo dictabat. » On notera *Garuith* (habituellement *Garnit* d’après Prümmer) ; on hésitait aussi sur son diocèse d’origine : Tréguier en Bretagne, ou Cork en Irlande. Le Brun-Gouanvic (note sur ce passage) a rétabli la véritable orthographe de son nom et assure qu’aucun manuscrit ne porte la leçon *Crocarensis*.

61. On ne doit pas s’étonner qu’un non-religieux soit au service de Thomas ; il était expressément prévu que des séculiers puissent être employés comme secrétaires, cf. HUMBERT DE ROMANS, *De vita regulari*, II, p. 267-268.

62. C’est A. Oliva qui me suggère cette explication ; il rejoint ici Tugwell (p. 343, note 616), qui évoque à son tour Origène, que son mécène, Ambroise, pourvoyait généreusement : « Plus de sept tachygraphes en effet étaient près de lui quand il dictait, se relayant les uns les autres au temps fixés ; il n’avait pas moins de copistes, ainsi que des jeunes filles exercées à la calligraphie » (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* VI xxiii 2 : SC 41, p. 123).

63. *Ystoria* 47, p. 182 ; *Histoire*, p. 104 (Tocco 47, p. 121).

64. *Ystoria* 31, p. 158 ; *Histoire*, p. 83 (Tocco 31, p. 105) ; Naples 59, p. 346 ; 93, p. 399 ; Jean del Giudice, voisin de cellule de Thomas, rapporte un fait semblable : « frequenter audiuit ipsum loquentem cum aliquo et sepius disputantem, cum solus et sine socio in ipsa [cella] maneret. » (*Ystoria* 31, p. 159-160 ; *Histoire*, p. 81-82 (quatrième rédaction de Tocco : ne se trouve pas dans *Fontes*).

65. Cf. G. BEDOUELLE, *L’histoire de l’Église. Science humaine ou théologie ?*, Paris, 1992, p. 44 ss ; on se souvient que les palimpsestes sont des manuscrits sur parchemin dont la première écriture a été grattée ou lavée pour permettre la réécriture d’un nouveau texte ; des procédés spéciaux peuvent donner accès au texte primitif, d’autant plus précieux qu’il est plus ancien.

66. Barthélemy de Capoue : Naples 77, p. 373.

67. O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, t. 1, p. 225-262.

68. *De veritate*, q.14 a.4, ligne 114 (Léon., t. 22/2, p. 450).

69. ST IIa IIae q.4 a.2 ad 3 : « Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in I *De Trinitate*, inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III *De anima*. »

70. J. M. RAMIREZ, *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, t. 3, Madrid, 1947, p. 192-193 ; pour les dons de l’Esprit-Saint, intelligence et sagesse, on peut comparer *Sentences* III d.34 q.1 a.2, et ST Ia IIae d’une part, avec ST IIa IIae q.8 a.6 et 3 d’autre part.

71. Gauthier, *La date de l'Éthique*, p. 98-104.

72. Weisheipl, p. 244-245.

73. Cf. *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel, Initiation 2*, « Vestigia 19 », Paris – Fribourg, 1996, [2]2002.

XIV

Dernier enseignement à Naples

(1272-1273)

Thomas quitta Paris après un séjour de près de quatre ans, au printemps de 1272. Depuis le Carême, l'université vivait de nouveau une période d'agitation : un conflit peu clair pour nous opposait les Maîtres à l'évêque de Paris et une grève avait été décidée qui devait durer du carême jusqu'à la saint Jean-Baptiste, c'est-à-dire la fin de l'année scolaire. En fait, seule la faculté de droit devait l'observer jusqu'au bout, mais les autres facultés – ou tout au moins les chaires des réguliers – ne semblent pas y avoir été impliquées au même titre[1].

Comme très souvent lorsqu'il s'agit de dates, on doit ici confesser une relative incertitude. Il est certain que Thomas avait pu tenir encore sa dispute quodlibétique du carême de 1272[2], signe que pour lui l'activité universitaire n'était pas totalement suspendue, ou du moins que la grève n'affectait pas la faculté de théologie. Pourtant, peu après Pentecôte de cette même année (12 juin 1272), le chapitre de la Province de Rome, réuni à Florence, lui confiait la tâche d'organiser un *studium generale* de théologie, en lui laissant le libre choix du lieu, des personnes et du nombre des étudiants[3].

Cette décision est un indice du fait qu'il était déjà rentré, ou sur le point de rentrer en Italie. On peut appuyer cela par une lettre, écrite après la mort de Thomas au chapitre général réuni à Lyon deux ans plus tard, dans laquelle les maîtres de la faculté des arts rappellent qu'ils avaient alors

demandé au chapitre général de Florence (lui aussi à Pentecôte 1272) son retour à Paris[4]. Les maîtres parisiens demandaient au chapitre de leur faire envoyer certains livres que Thomas leur avait promis et – signe de la grande estime qu'ils lui portaient – de leur donner au moins les reliques de celui qu'ils n'avaient pu garder vivant. Paul Synave, quant à lui, interprète autrement la supplique de 1272 à laquelle cette lettre fait allusion : il y voit une ultime tentative de retenir Thomas à Paris, car s'il avait déjà quitté l'Île-de-France, la demande n'aurait plus eu aucune chance d'aboutir et l'espoir de le voir revenir aurait été vain[5].

Si nous appliquons ici le critère retenu en d'autres occasions, on peut douter que ce voyage ait été entrepris après l'année scolaire, c'est-à-dire au plus fort de l'été ; il semble donc plus naturel de le situer au printemps, peu après Pâques. À ce moment-là, Thomas a déjà disputé la Question *De unione Verbi incarnati*, avant d'avoir écrit la Question 17 de la *Tertia Pars*, et rédigé aussi environ les 25 premières Questions de cette partie de la *Somme*. On peut supposer qu'il aura pris le temps d'installer son successeur, Romain de Rome, qui avait été son bachelier sententiaire de 1270 à 1272 et qui devait mourir moins d'un an plus tard, avant le 28 mai 1273[6], mais il a dû quitter Paris pour Naples peu après. Quel que soit le mode de voyage choisi, par les Alpes ou par la mer, il pouvait être en Italie dès Pentecôte. Plusieurs documents dont nous reparlerons attestent sa présence à Naples dès le 10 septembre 1272[7].

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le choix de Naples, comme lieu d'installation du nouveau centre d'études qu'on lui confiait, n'était pas pour Thomas une affaire subjective. Ce lieu avait déjà été désigné pour cela par un précédent chapitre provincial qui avait décidé la création de deux *studia generalia* pour la province romaine, l'un à Naples, l'autre à Orvieto[8]. Prise en 1269, c'est-à-dire depuis trois ans déjà, cette décision avait sans doute reçu au moins un commencement d'exécution : un minimum d'organisation devait être en place pour accueillir les étudiants envoyés par

les couvents de la province. Par ailleurs, des raisons tout aussi objectives imposaient ce choix puisque, parmi les autres villes possibles, Naples était la résidence du plus puissant des princes italiens et la seule à posséder une certaine tradition universitaire, depuis la fondation par Frédéric II et la tentative de restauration par Charles Ier d'Anjou.

Si donc il n'est pas exclu que Thomas ait quitté Paris pour la simple raison qu'il y avait déjà passé quatre ans et que la politique de l'Ordre favorisait toujours une rotation rapide des maîtres, il n'est pas impossible que Charles d'Anjou ait été à l'origine de ce retour, qu'il ait fait pression pour qu'on choisisse sa capitale et qu'on installe un maître réputé à la tête de ce nouveau centre de théologie, mais cela reste à démontrer. Toutefois, dans une lettre du 31 juillet 1272, Charles cherche à profiter de la grève à Paris et invite maîtres et étudiants à venir dans sa ville – dont il vante le charme et les commodités – pour y continuer leurs travaux ; on connaît au moins trois maîtres qui se laissèrent tenter[9]. On sait par ailleurs que Thomas lui-même recevra du roi une once d'or par mois pour son enseignement de la théologie[10].

Nous ne savons rien sur ce qui avait été fait avant son arrivée et pas davantage sur l'organisation concrète qu'il aura mise en place, mais on peut assurer que cette nouvelle fondation n'était guère plus qu'un « centre plus éminent à l'usage de la province de Rome[11] ». On a voulu replacer la décision de la province dans la logique des mesures prises par les chapitres généraux de Florence (1272) et Pest (1273) qui voulaient porter à six (au lieu de quatre) le nombre des *studia generalia* pour tout l'Ordre[12]. S'il en avait été ainsi, ce *Studium* aurait eu une importance majeure, mais en refusant la troisième approbation requise, le chapitre de Lyon, en 1274, interrompra le processus commencé[13] ; c'est ainsi que le nouveau *Studium* dominicain à Naples n'aura ni l'importance ni le statut juridique de celui de Paris ou de Bologne, Padoue ou Montpellier, villes dans lesquelles le

Studium des mendiants constituait pratiquement la faculté de théologie de l'Université[14].

Le cours sur les épîtres pauliniennes

Quant à la matière enseignée durant ces derniers mois de la vie de Thomas, tous les indices dont nous pouvons actuellement disposer orientent vers un cours sur le Psautier – nous y revenons – et un autre sur certaines épîtres de saint Paul et, plus précisément, sur l'épître aux Romains et l'épître aux Hébreux. Longtemps, l'hésitation a régné parmi les chercheurs à ce sujet. On peut même dire que, de Mandonnet à Gauthier, en passant par Glorieux et Weisheipl, la plus grande diversité était de règle et que les hypothèses les plus ingénieuses ont été formulées. Bien qu'elles soient à réaménager, et parfois même à rejeter, à la lumière des acquis les plus récents de la recherche – auxquels nous avons eu accès dès la première édition de ce livre grâce aux travaux de la Commission léonine[15] –, il reste utile de les connaître, ne serait-ce que pour mieux saisir leur caractère hypothétique. Mais il faut maintenant profiter des travaux de Robert Wielockx qui invitent à reconsidérer l'ensemble du sujet[16].

Selon Mandonnet, Thomas aurait enseigné saint Paul à deux reprises : une première fois, en Italie (Orvieto-Rome), de 1259 à 1268 ; une seconde fois à Naples, d'octobre 1272 à décembre 1273. Le motif de cette reprise aurait été l'insatisfaction de Thomas sur son premier cours, mais cette nouvelle entreprise aurait été interrompue par sa mort. De cette seconde série nous serait parvenue l'*expositio* rédigée par Thomas lui-même sur l'épître aux Romains et la première partie de la première épître aux Corinthiens. De la première série nous ne connaîtrions que les *reportationes* de Raynald à partir du chapitre XI de la première épître aux Corinthiens, car l'existence de l'*expositio* plus achevée aurait fait négliger les parties correspondantes seulement reportées[17].

Au point de départ de cette façon de voir les choses, il y a les indications des catalogues anciens dans lesquelles Mandonnet lisait une distinction nette entre le *Super epistolam ad Romanos* et le *Super primam ad Corinthios capitula* XI (ou X), d'une part, qui sont rangés dans la première catégorie des œuvres attribuées à Thomas, et la *Lectura super Paulum a XI capitulo prime ad Corinthios usque ad finem*, d'autre part, qui prendrait place parmi les reportations faites par Raynald de Piperno[18]. Cette donnée explique sans doute en partie que, malgré bien des critiques de détail, le cadre général proposé par Mandonnet avait été retenu par de nombreux chercheurs[19]. Toutefois, Weisheipl et Tugwell faisaient exception en voulant placer la *lectura* sur l'épître aux Romains à la seconde période parisienne. Ils avaient été suivis en cela par Gauthier, mais ceci se heurte à une difficulté majeure du fait que la diffusion manuscrite de l'œuvre trouve son origine en Italie[20].

Dernier en date à étudier ce dossier, Robert Wielockx met en cause frontalement pour insuffisance de preuves l'idée d'un double enseignement sur les épîtres pauliniennes : « La tradition manuscrite complète ne permet pas de constater une trace de deux enseignements de saint Thomas sur le “Corpus Paulinum”[21] ». Ce n'est pas une hypothèse, mais une constatation. Sans pouvoir entrer ici dans le détail de la démarche, il faut dire d'emblée que la démonstration de Wielockx est convaincante et il faut lui reconnaître sans hésiter un avantage considérable : elle libère les chercheurs de la nécessité de faire place à un deuxième hypothétique enseignement sur saint Paul dans un calendrier déjà surchargé. Par ailleurs, Wielockx doute du bien fondé de cette distinction entre *expositio* et *reportatio* : « Les moins discutables des catalogues […] ne parlent ni d'“écrit” ni d'“expositio”, mais d'un *genre de publication* distinct de celui du reste de l'ouvrage de Thomas sur les épîtres pauliniennes. » Après avoir exposé ce qui l'autorise à parler ainsi, il conclut fermement : la tradition manuscrite « ne permet pas non

plus de discriminer une partie rédigée par l’auteur et une autre divulguée sous forme de reportation[22] ».

Il reste un pas à faire pour en terminer avec l’hypothèse de Mandonnet. Bien des spécialistes avaient cru pouvoir l’appuyer par des remarques de critique interne ; selon eux, la doctrine du Commentaire sur l’épître aux Romains témoignerait d’une évolution doctrinale plus avancée que celle du reste des épîtres (sur le péché d’ébriété, le salut des infidèles ou les dons du Saint-Esprit). Certains avaient cru en trouver la raison dans le fait que cette partie aurait été rédigée directement par Thomas, mais comme cela ne semblait pas suffire pour attester d’une évolution doctrinale incontestable, il fallait supposer un intervalle temporel assez long entre la *reportatio* de Raynald et cette nouvelle rédaction[23]. Ici encore, après l’examen approfondi de toutes ces hypothèses basées sur la critique interne, Wielockx est obligé de constater que les arguments avancés n’aboutissent pas à des résultats indiscutables[24].

Si le cadre général de la proposition de Mandonnet avait été retenu un temps par les chercheurs les plus qualifiés, son autre hypothèse selon laquelle Thomas commentait de façon parallèle deux livres de la Bible : l’un de l’Ancien Testament, l’autre du Nouveau (à jours alternés, ou bien un cours le matin, un autre le soir), n’avait pas reçu le même accueil. Elle avait à ses yeux le mérite d’une certaine cohérence et pouvait expliquer comment, à l’époque d’Orvieto, Thomas aurait pu enseigner simultanément l’*Expositio in Iob* et l’ensemble des cours sur saint Paul (auxquels Gauthier attribuait les mêmes dates : 1261-1265). Mais on peut objecter que ce sera aussi très clairement bientôt le cas à Naples avec le Commentaire de l’épître aux Romains que tout conduit à situer à ce moment-là (1272-1273). Cette constatation soulève donc une nouvelle question, celle de la date.

L’époque d’Orvieto étant déjà très chargée par l’achèvement du *Contra Gentiles*, la confection commencée (Matthieu au moins) de la *Catena aurea*, sans compter la rédaction du *Compendium theologiae*, du *Super Iob*

et de nombreux autres plus petits ouvrages, on ne peut s'empêcher de s'interroger : comment Thomas a-t-il eu la possibilité matérielle d'enseigner en plus et simultanément sur saint Paul ? Mandonnet – qui plaçait à Paris l'*Expositio in Iob* – n'en était pas gêné, mais il faut avouer qu'il ne semble pas y avoir d'autre possibilité que celle-là. Pour sortir de cette difficulté, nous avions formulé jadis l'hypothèse d'un premier enseignement sur saint Paul à l'époque de Rome (1265-1268)[25]. Mais il faudrait pour cela accepter l'hypothèse incertaine suggérée alors selon laquelle ni l'*alia lectura* sur les *Sentences* ni la *Prima Pars* n'ont fait l'objet d'un enseignement effectif, et supposer aussi que Thomas, à Rome comme à Paris précédemment, a bien continué à donner chaque jour de classe sa leçon sur l'Écriture ; les épîtres de Paul pourraient alors en avoir fort bien fourni la matière, mais rien ne nous permet d'étayer cela davantage[26]. Toutefois, rappeler cette difficulté oblige à reconnaître que, déjà à l'époque d'Orvieto, on se trouve dans une situation semblable à celle que nous rencontrerons lors du deuxième enseignement parisien qui, lui aussi, est occupé à l'extrême. Nous tenterons bientôt de chercher une explication à ces deux situations analogues, mais où qu'on se tourne la difficulté est la même. On la retrouve aussi bien dans la dernière période d'enseignement à Naples quelques années plus tard. Les quelque dix-huit mois de travail utile dont Thomas a pu alors disposer sont déjà très bien remplis et on ne voit pas comment on pourrait encore y 'loger' tous les cours sur saint Paul, même si l'incroyable capacité de travail de Thomas défie l'entendement. C'est pourquoi, à tout prendre, il nous semble pouvoir retenir au moins une partie – et « avec crainte et tremblement » – de la proposition de Mandonnet et Gauthier et de suggérer l'époque d'Orvieto pour l'enseignement du Corpus paulinien. À l'exception, bien sûr, des cours sur l'épître aux Romains, la première partie de 1 Corinthiens et l'épître aux Hébreux qui n'ont été enseignées que plus tard à Naples. Mais on ne peut se dissimuler le caractère hypothétique de notre proposition ; elle repose en partie sur une appréciation subjective de la

charge de travail qui se retrouve à peu près égale dans les divers lieux où Thomas a enseigné[27], mais il n'est pas sûr non plus que, si savante soit-elle, l'édition critique à venir permette de dépasser cette incertitude.

En ce qui concerne l'épître aux Romains, on peut assurer que les deux manuscrits majeurs du texte dérivent directement des documents laissés par Thomas[28]. Les treize premiers chapitres portent en effet les traces d'interventions rédactionnelles dont la fréquence diminue peu à peu. Ce ne sont pas des interventions arbitraires dues aux copistes ou aux rédacteurs qui ont guidé leur travail, comme il arrive souvent, mais de rapides corrections de l'auteur que des scribes embarrassés ont eu du mal à introduire à leur place exacte, car celle-ci était mal indiquée[29]. À l'appui des observations auxquelles se prêtent les deux manuscrits concernés, on peut apporter le témoignage de Ptolémée. Lorsqu'il parle des *postille super omnes epistolas Pauli*, il réserve la place spéciale de l'épître aux Romains en ajoutant : « preter epistolam ad Romanos *quam ipse notavit*, quas ego vidi et legi[30] ». Cette formule cesse d'apparaître curieuse si l'on songe au manuscrit original avec les corrections de Thomas lui-même que les scribes de Naples et de Dubrovnik ont eu du mal à déchiffrer et que Ptolémée peut en effet fort bien avoir eu entre les mains. Dans le cas présent, nous ne voyons pas de raison de douter de son insistance.

Sans qu'on puisse dire à proprement parler qu'il s'agit d'une révision, car le travail aurait alors été fait de façon bien négligente, tout indique que Thomas a bien fait cours à Naples sur l'épître aux Romains et qu'il en a corrigé rapidement les treize premiers chapitres. C'est à partir de Naples que le texte s'en est répandu, ainsi que sans doute le reste du corpus paulinien[31]. Il n'y a aucun indice en tout cas dans la tradition manuscrite que ces textes aient été diffusés à partir de Paris. C'est même l'argument majeur qui infirme la thèse de Weisheipl, mais si l'on devait admettre à sa suite avec Gauthier, rejoint par Morard, qui se prononcent eux aussi pour un enseignement du cours sur l'épître aux Romains à Paris, on pourrait sans

trop de difficulté admettre que Thomas ait pris avec lui, lors de son départ pour Naples, la partie déjà rédigée de son Commentaire.

Sans leur donner plus d'importance qu'ils ne le méritent, on pourrait encore invoquer en ce sens les récits des biographes qui gardent le souvenir de Thomas enseignant saint Paul à Naples. Ptolémée rapporte en effet un songe qu'aurait eu un saint frère de ce couvent. Alors que Thomas, assis dans sa chaire, était en train de commenter les épîtres, voici que l'Apôtre lui-même entre dans la salle de cours déjà pleine d'une assistance distinguée. Thomas s'interrompt pour lui témoigner sa révérence et, après quelques mots de conversation, lui demande s'il expliquait son texte selon le sens que Paul avait voulu lui donner. À cette question l'Apôtre aurait répondu que Thomas enseignait bien ce qu'on pouvait comprendre de ses épîtres pendant cette vie, mais que viendrait un temps où il les comprendrait selon toute leur vérité. Ce disant, il le prit par la chape et l'entraîna avec lui. Trois jours après on apprenait à Naples la mort de Thomas[32]. On peut négliger l'allure prémonitoire du songe, mais on peut au moins en retenir l'identification de Thomas comme commentateur de Paul par ses contemporains dans les derniers mois de sa vie.

La tradition hagiographique a également transmis un autre souvenir de leçons sur saint Paul, mais à Paris. En rappelant que Thomas recommandait l'étude des épîtres de préférence à tous les autres livres de l'Écriture à l'exception des évangiles, Tocco ajoute que c'est alors qu'il en faisait l'*expositio* à Paris qu'il aurait eu une vision de saint Paul[33]. S'agit-il d'une de ces erreurs de localisation si fréquentes chez Tocco ou bien est-ce une tentative de corriger une fâcheuse impression (Thomas n'avait pas enseigné à Paris *seulement* sur Matthieu et Jean, mais *aussi* sur Paul) ? On ne saurait en décider, mais si l'on devait accepter avec Weisheipl, Gauthier et Morard que Thomas a effectivement enseigné saint Paul à Paris lors de son deuxième enseignement, leur hypothèse trouverait là un certain appui[34].

Pour les autres écrits que l'épître aux Romains les choses sont un peu moins claires. On connaît effectivement deux recensions pour les sept premiers chapitres de l'épître aux Hébreux et pour les chapitres 11-13 de I Corinthiens[35], mais les spécialistes ne sont guère enclins à parler ici d'une révision. Pour l'épître aux Hébreux, la deuxième recension – plus longue que la première et dont l'édition Marietti donne des extraits en petits caractères – présente cette particularité d'être celle qu'utilise de préférence Raynald de Piperno car, selon Antoine Dondaine, il s'agissait de sa propre reportation[36]. Quant à la double recension des chapitres 11-13 de I Corinthiens, elle peut être due tout simplement à la présence momentanée d'un second reportateur.

Si, malgré toutes les incertitudes que nous avons évoquées, nous tentons maintenant de faire le point sur les vraisemblances les mieux assurées actuellement, on peut ainsi résumer l'état dans lequel se présente le corpus paulinien de Thomas :

1. La partie où sa main semble assez directement perceptible comprend les treize premiers chapitres de son Commentaire sur l'épître aux Romains ; le reste de ce Commentaire n'a pas été revu par lui. Selon toute probabilité ce cours date des dernières années de la vie de Thomas (1271-1273), donné en partie à Paris (?), en partie à Naples.

2. On ne peut rien dire de précis concernant le cours sur les chapitres 1-10 de I Corinthiens, que les catalogues traitent à part, si ce n'est que, pour une cause inconnue (peut-être tout simplement en raison de l'absence d'un reportateur), le Commentaire de Thomas sur I Corinthiens 7,10 jusqu'à la fin du chapitre 10 est perdu ; il a été remplacé très tôt dans les manuscrits et les éditions imprimées par un texte emprunté à Pierre de Tarentaise (dans une rédaction attribuée à Nicolas de Gorran)[37].

3. La reportation faite par Raynald de Piperno, qui s'étend de I Corinthiens 11 jusqu'à l'épître aux Hébreux inclusivement, *pourrait* être le fruit de l'enseignement des années 1261-1265, à Orvieto. On connaît

deux recensions des sept premiers chapitres du Commentaire sur les Hébreux, et la deuxième semble être celle de Raynald[38]. Il y a aussi deux recensions des cours sur les chapitres 11-13 de I Corinthiens, mais on ne peut en tirer aucune conclusion[39].

Malgré l'hétérogénéité apparente de ces pièces, il est sûr toutefois que Thomas a pensé son Commentaire comme un tout. La preuve en est donnée dans le Prologue qu'il a placé en tête de cet ensemble. Il y propose un plan général des épîtres pauliniennes selon lequel chacune répond à un dessein précis. Certes, il aurait pu le placer là au moment d'une éventuelle seconde rédaction, mais en fait il renvoie à ce plan en tête de chaque épître, ce qui montre bien qu'il avait conscience de l'unité de son propos, même pour la partie simplement reportée. Nous traduirons assez largement un passage de ce texte, car il est en même temps très clair sur cette vision globale et significatif de sa méthode :

> L'Apôtre a écrit quatorze épîtres : neuf d'entre elles instruisent l'Église des Gentils ; quatre les prélats et les princes de l'Église, ainsi que les rois ; la dernière est adressée aux Hébreux, les fils d'Israël. Cet enseignement porte tout entier sur la grâce du Christ, qu'on peut considérer sous une triple modalité.
>
> Tout d'abord selon qu'elle est dans la tête elle-même, le Christ, et c'est ainsi que nous la trouvons dans l'épître aux Hébreux. Ensuite selon qu'elle est dans les membres principaux du Corps mystique, et c'est ainsi que nous la trouvons dans les épîtres adressées aux prélats [les Pastorales]. Enfin selon qu'elle est dans le Corps mystique lui-même, qui est l'Église, et c'est ainsi que nous la trouvons dans les épîtres adressées aux Gentils.
>
> [Dans ce dernier cas], il y a encore une distinction, car la grâce du Christ est susceptible d'une triple considération. Premièrement en elle-même, ainsi dans l'épître aux Romains.

Deuxièmement, dans les sacrements de la grâce, ainsi dans les deux épîtres aux Corinthiens – dont la première traite des sacrements eux-mêmes et la seconde de la dignité de leurs ministres –, et dans l'épître aux Galates dans laquelle se trouvent exclus les sacrements superflus (*superflua sacramenta*) contre ceux qui voulaient ajouter les anciens sacrements [la circoncision] aux nouveaux (*vetera sacramenta novis adiungere*). Troisièmement, la grâce du Christ est considérée selon l'œuvre d'unité qu'elle réalise dans l'Église.

[De ce dernier point de vue], l'Apôtre traite donc d'abord du fondement (*institutio*) de l'unité ecclésiale dans l'épître aux Éphésiens ; ensuite, de sa confirmation et de son progrès dans l'épître aux Philippiens ; puis, de sa défense : contre les erreurs dans l'épître aux Colossiens, contre les persécutions présentes dans la première aux Thessaloniciens, contre les persécutions futures et surtout au temps de l'Antichrist dans la seconde.

Quant aux prélats des Églises, il instruit aussi bien les spirituels que les temporels. Pour les spirituels, il parle du fondement, de la construction et du gouvernement de l'unité ecclésiastique dans la première à Timothée, de la fermeté contre les persécuteurs dans la seconde, de la défense contre les hérétiques dans l'épître à Tite. Quant aux seigneurs temporels, il les instruit dans l'épître à Philémon.

Voilà donc la raison de la distinction et de l'ordre de toutes les épîtres[40].

Habitué à un tout autre style d'approche de la Bible, qu'il soit scientifique ou pastoral, le lecteur contemporain ne peut manquer d'être surpris devant cet exposé systématique. Thomas ne semble pas réaliser que les lettres de Paul ne sont que des écrits occasionnels et que rien sans doute

n’était plus éloigné de la pensée de l’Apôtre que de vouloir transmettre un enseignement aussi fortement charpenté sur la grâce du Christ. Il ne faut tout de même pas le croire plus naïf qu’il n’était et penser qu’il s’imaginait avoir ainsi cerné toute la richesse du texte de Paul.

Ce long texte ne manifeste pas seulement l’unité du propos thomasien ; il montre aussi à quel point la perspective ecclésiale est présente à sa pensée. Cela reste précieux pour comprendre quelque chose à sa théologie spirituelle. Il suffit de parcourir ses Commentaires pour y rencontrer de nombreuses données en ce sens. À titre d’exemple de ce que nous développons plus amplement dans *Maître spirituel*, voici quelques lignes sur l’Esprit-Saint pour faire pendant au texte sur le Christ cité il y a un instant. À propos de Romains 8,2 : « La loi de l’Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus », Thomas écrit ceci :

> En un premier sens, *cette loi est l’Esprit-Saint lui-même*. De telle sorte que par la loi de l’Esprit il faut comprendre *la loi qu’est l’Esprit*. Le propre de la loi, en effet, est d’inciter l’homme à faire le bien. Selon le Philosophe […], l’intention du législateur est de faire de bons citoyens ; or la loi humaine ne peut réaliser cela qu’en intimant le bien qu’il faut accomplir. L’Esprit-Saint, lui, qui habite dans l’âme, non seulement enseigne ce qu’il faut faire en illuminant l’intelligence, mais encore il incline l’affectivité à agir droitement […]. En un second sens, cette loi peut s’entendre de *l’effet propre de l’Esprit-Saint*, c’est-à-dire de la foi qui opère par la charité. Elle aussi enseigne intérieurement ce qu’il faut faire selon le verset de 1 Jean 2,20 : *Son onction vous instruit de tout*, mais elle pousse encore la volonté à l’action, selon 2 Corinthiens 5,14 : *La charité du Christ nous presse.* Cette loi est donc appelée loi nouvelle soit parce qu’elle s’identifie à l’Esprit-Saint, soit parce que l’Esprit lui-même

> l'opère en nous […]. Et si l'Apôtre ajoute *dans le Christ Jésus*, c'est parce que cet Esprit n'est donné qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus. Comme le souffle vital naturel ne parvient pas au membre qui n'est pas relié à la tête, de la même façon l'Esprit-Saint ne parvient pas au membre qui n'est pas relié à son chef, le Christ[41].

Le cours sur les Psaumes

Si l'on excepte la poursuite de la rédaction de la *Somme de théologie* (IIIa qq. 20/25-90), nous ne savons pas quelles ont pu être les autres activités académiques de Thomas durant les années 1272-1274[42]. Quant aux matières enseignées, puisque nous venons de dire ce qu'il en est de la fin du Corpus paulinien, il reste à parler du cours sur le Psautier. Depuis Mandonnet, et même s'il n'est pas l'inventeur de cette explication, on assurait généralement que Thomas a bien donné un cours, mais qu'il a été interrompu par la maladie et la mort, et qu'il n'a pu expliquer que les 54 premiers psaumes[43]. Cette opinion a été partagée par Glorieux, Eschmann, Weisheipl et d'autres encore, mais de bons juges comme L. J. Bataillon s'étonnaient que ces textes ne correspondent guère à la maturité de cette période et se demandaient pourquoi Thomas aurait attendu si longtemps avant de commenter un texte aussi fondamental que le Psautier[44]. Pourtant, s'il faut abandonner l'hypothèse de Mandonnet d'un cours simultané sur les Romains et sur le Psautier (« un mythe », dit Morard), on peut songer à la reprise de septembre-octobre 1273 qui nous conduirait alors jusqu'aux tout derniers jours de l'enseignement de Thomas[45], et cela expliquerait peut-être certaines particularités du texte qui nous est parvenu.

Les catalogues, en effet, en attribuent la reportation à Raynald, mais alors que la liste de Prague parle d'une « *Lectura super tres nocturnos <psalterii>*[46] », Barthélemy de Capoue parle d'une « *Lectura super*

quatuor nocturnos psalterii[47] ». Cette divergence apparente peut s'expliquer ainsi : comme on le sait, les « nocturnes » font allusion à l'office liturgique des matines dont les psaumes étaient répartis sur les jours de la semaine. Les trois nocturnes de la liste de Prague correspondent aux psaumes des trois premiers jours (dimanche, lundi, mardi) qui vont jusqu'au psaume 51 inclusivement. Les rares manuscrits qui transmettent cette œuvre n'en contiennent effectivement pas plus et, aujourd'hui encore, les éditions imprimées courantes n'en connaissent pas davantage.

Il a fallu attendre 1875 pour que Paolo Uccelli découvre aux Archives de Naples un nouveau manuscrit de la *Lectura* sur les Psaumes où se trouvaient les leçons sur les trois psaumes suivants (52-54)[48]. Outre ce fragment de l'œuvre authentique de Thomas, l'extrême intérêt de cette découverte réside dans le colophon de ce manuscrit qui précise qu'il a été copié sur l'exemplaire de Raynald de Piperno où l'on n'en trouvait pas davantage[49]. Barthélemy de Capoue, qui a connu Thomas et Raynald à cette époque de Naples, était bien placé pour savoir que Thomas avait expliqué les psaumes du quatrième nocturne, ceux du mercredi ; mais il ne précise pas que l'œuvre n'était pas achevée. Comme le résume Morard, « s'il est certain qu'au moment où il a commencé à exposer le psaume 54, l'auteur avait l'intention d'en achever la lecture, rien ne prouve que seule la mort puisse expliquer un arrêt, apparemment bien contrôlé, à la fin de la seconde section[50] ». Cette caractéristique est moins probante qu'on ne s'est plu à le croire pour situer cette œuvre dans les dernières semaines d'enseignement de Thomas, mais comme nous l'avions suggéré et comme le souligne encore Morard, « c'est bien l'origine italienne et napolitaine [de la diffusion manuscrite de l'œuvre] qui constitue l'argument externe le plus fort en faveur d'une datation tardive[51] ».

La critique interne confirme cette datation tardive sans aucune équivoque. M. Morard montre d'abord que les arguments de critique interne précédemment avancés jusqu'à lui par plusieurs auteurs n'avaient guère de

valeur probante[52]. En revanche, il peut aligner une série de onze parallèles avec la *Somme de théologie* dont huit, empruntés à la *Tertia Pars*, sont sans aucun doute postérieurs à cette dernière (premier trimestre 1272 pour les 25 premières Questions). Il en va de même pour deux autres passages provenant de la *Prima* et de la *Secunda Secundae* rédigées en 1271.

L'argument tiré de l'utilisation du Philosophe dans le *Super Psalmos* n'est pas moins éloquent ; Morard a pu relever 26 mentions, dont celles de l'*Éthique* et de la *Rhétorique*, qui montrent que Thomas a utilisé les traductions d'Aristote faites par Guillaume de Moerbeke. Or, selon Gauthier, ces traductions ne sont parvenues entre ses mains qu'à partir de la fin de 1270. Joint aux preuves tirées de l'utilisation de la *Somme*, cet usage d'Aristote achève donc d'imposer la date de 1272-73 pour le *Super Psalmos*.

Quant au contenu, le prologue du Commentaire est des plus instructifs pour saisir la méthode et l'intention de l'auteur qui s'apprête à commenter ce trésor de la prière ecclésiale. Tout aussi éclairant que celui sur saint Paul cité il y a peu, il en est complémentaire et illustre la façon dont Thomas approche ses divers Commentaires de l'Écriture. Il veut mettre en valeur sa cause qui est quadruple : matière, forme, fin, agent (*materia, modus seu forma, finis et agens*)[53] :

> Sa *matière* est universelle ; alors que chacun des autres livres canoniques a sa matière spéciale, celui-ci recouvre la matière de toute la théologie.

Cela peut se vérifier en plusieurs domaines, mais surtout en ce qui concerne l'œuvre de salut opérée par le Christ :

> Tout ce qui touche à la fin de l'incarnation est exprimé en ce livre d'une manière si claire qu'on se croirait face à l'Évangile,

> non à la Prophétie […]. Cette plénitude est la raison pour laquelle l'Église revient sans cesse au Psautier, car il contient toute l'Écriture.

Après la matière, il s'agit de caractériser le mode ou la forme de ce livre :

> Le *mode* de la sainte Écriture est en effet multiple. Il peut être narratif […] comme dans les Livres historiques ; remémoratif, exhortatif et prescriptif […] comme dans la Loi, les Prophètes ou les Livres sapientiaux ; disputatif […] comme dans Job ou chez saint Paul ; déprécatif ou laudatif enfin, comme dans les psaumes. En effet, tout ce qui, dans les autres Livres, est traité selon le mode précisé se retrouve ici sous forme de louange et de prière […]. C'est de là que se prend le titre du Livre : *Commencement du Livre des hymnes c'est-à-dire des soliloques du prophète David à propos du Christ*. L'hymne est une louange à Dieu sous forme de chant. Le chant est l'exultation de l'âme au sujet des réalités éternelles qui s'exprime par la voix. Il enseigne donc à louer Dieu dans la joie. Le soliloque est le colloque personnel de l'homme avec Dieu ou bien seulement avec soi-même ; c'est cela qui convient à celui qui loue ou qui prie.
>
> Quant à la *fin* de cette Écriture, c'est la prière, élévation de l'âme vers Dieu […]. Il est possible à l'âme de s'élever vers Dieu de quatre façons : 1. Pour admirer la grandeur de sa puissance […] : élévation de la foi ; 2. Pour tendre vers l'excellence de sa béatitude éternelle […] : élévation de l'espérance ; 3. Pour s'attacher étroitement à sa divine bonté et à sa sainteté […] : élévation de la charité ; 4. Pour imiter la justice divine dans son agir […] : élévation de la justice. [Ces différents points sont

> insinués en divers psaumes], c’est pourquoi saint Grégoire assure que si la psalmodie est accompagnée de l’intention du cœur, elle prépare dans l’âme un chemin pour Dieu qui infuse en elle les mystères de la prophétie ou la grâce de la componction.

Quant à *l’auteur* de cette œuvre, c’est évidemment Dieu lui-même, puisque les saintes Écritures ne sont pas le fruit d’une volonté humaine, mais bien de l’inspiration divine qui se suscite les instruments appropriés. Thomas termine donc son introduction par quelques indications sur la façon dont s’effectue la révélation prophétique, mais ce n’est pas le lieu de nous y attarder – sinon pour dire que Thomas réserve bien le jeu des causes secondes[54].

Instructif et étonnant quant à sa méthode, ce texte du Prologue a jadis été jugé un peu décevant quant à son contenu pour un lecteur non initié. Au terme d’une fine analyse, jamais faite jusqu’à lui, M. Morard a montré au contraire qu’il pourrait en aller autrement. Rapprochant le prologue de la *Tertia Pars* – où Thomas assure vouloir mener à son terme « l’accomplissement de tout le travail théologique » – du prologue au *Super Psalmos* de Pierre Lombard – qui « qualifie les Psaumes d’“accomplissement de toute la théologie” » – et de celui de Thomas – où celui-ci « affirme que le Psautier contient la matière générale de toute la théologie » –, Morard assure que, dans son Commentaire du Psautier, Thomas met en œuvre une possible nouvelle façon d’organiser le savoir théologique : il passe du plan tripartite théologico-économique de la *Somme* « à un schéma quadripartite inspiré de l’économie du salut : création, histoire sainte, rédemption et eschatologie. » Même s’il laisse de côté le mystère divin en lui-même, l’objectif du *Super Psalmos,* « plus vaste que celui de la seule *Tertia Pars* », montre au moins que « Thomas n’hésitait pas à reformuler sans cesse l’organisation du donné théologique qu’il avait

à exposer. Le plan de la *Somme* n’a pas été son dernier mot, si génial qu’il ait été[55] ».

Cette dernière affirmation ne manquera pas de provoquer quelque discussion, mais on peut rejoindre Morard dans sa conclusion : « À travers les obstacles d’une reportation et d’une transmission textuelles défaillantes, la *Postilla super partem Psalterii* doit être considérée comme l’esquisse inachevée d’une œuvre de maturité[56] ». En effet, quiconque fréquentera cette ‘lecture’ des psaumes par Thomas n’aura pas à le regretter. Sa sécheresse laisse deviner que le reportateur n’a guère noté que les idées essentielles, laissant échapper les explications plus circonstanciées ainsi que la chaleur de la parole vivante qui font de l’enseignement oral quelque chose de tout autre que de simples notes de cours, si bien prises soient-elles. Il faut savoir lire ce texte pour qu’il livre un peu de sa richesse, remonter à ses sources et aller voir ce qu’en dit Grégoire ou Augustin pour reconstituer si possible ce que Thomas a pu dire dans son cours.

On peut prendre en exemple le commentaire sur le Psaume 3,3 : *Ego dormivi et soporatus sum*, qui évoque d’un mot la naissance de l’Église du côté percé du Christ endormi dans le sommeil de la mort, signifiée par la naissance d’Ève du côté d’Adam endormi au matin de la Genèse[57]. Thomas se fait ici l’écho d’un véritable lieu commun patristique qui prolonge le parallèle paulinien entre les deux Adam par celui cher à Irénée des deux Ève – l’Église étant la nouvelle « mère des vivants » – et qui a été véhiculé jusqu’à lui par deux auteurs familiers, Augustin et Chrysostome. Les cas semblables pourraient être multipliés à propos de la prière, de l’affectivité, du désir de Dieu, etc.

Les traductions des Commentaires scripturaires de Thomas se sont multipliées depuis la fin du siècle dernier, mais il reste beaucoup à faire pour qu’elles soient encore plus utilisées et qu’elles entrent dans la pratique théologique actuelle. Si bien faites soient-elles, les traductions ne seront pleinement utiles et fructueuses que si elles sont accompagnées et

prolongées par leur intégration dans la réflexion théologique, car la difficulté réside moins dans le latin que dans le non-dit de ces textes[58].

Les Mystères de la vie du Christ

En quittant Paris, nous l'avons dit, Thomas emportait avec lui un certain nombre de livres en chantier. Parmi les tâches qui l'attendaient encore, il fallait certainement et en premier lieu achever la *Somme*. À l'arrivée à Naples, seules étaient écrites les vingt ou vingt-cinq premières questions de la *Tertia Pars*. Ce qui correspond en gros à la partie proprement spéculative de la théologie du Christ : l'étude de l'union hypostatique et de ses conséquences. C'est donc à l'époque de Naples que Thomas a rédigé la fin des Questions sur le Christ et le début de sa théologie des sacrements. Nous pourrons laisser ici de côté ce qui concerne la théologie sacramentaire[59], mais il faut parler au moins brièvement de cette partie de sa christologie.

Popularisées jadis sous le nom de « Vie de Jésus », ces Questions 27-59 de la *Tertia Pars* révèlent un ressourcement scripturaire et patristique qui surprend un peu après la haute teneur spéculative des Questions 1-26. Il n'y a là au contraire rien d'étonnant pour qui a fréquenté ses Commentaires scripturaires et qui sait l'effort gigantesque d'investigation de l'héritage patristique représenté par la *Catena aurea*. Il faut en parler avec quelque ampleur car c'est probablement la partie la plus neuve de sa christologie et on peut y observer plus d'une rencontre entre ces pages et l'évolution de Thomas dans les derniers mois de sa vie.

L'expression « Vie de Jésus » est cependant trompeuse ; Thomas dit plus exactement qu'il veut parler de « ce que le Fils de Dieu incarné a fait et souffert dans la nature humaine qui lui est unie[60] », ou – selon une formule qui revient plusieurs fois – des *acta et passa Christi in carne*. À quel point cela dépasse ce qu'on mettrait spontanément sous le terme de « vie », plus ou moins historiquement entendu, il suffit pour s'en apercevoir de rappeler

le plan annoncé par l'auteur ; il se développe en quatre sections, dont on ne peut pas ne pas remarquer la parenté de construction avec celui de la *Somme de théologie* elle-même :

1. L'entrée (*ingressus*) du Fils de Dieu dans ce monde (qq. 27-39). C'est l'occasion de parler de sa mère, la Vierge Marie, de sa sanctification *in utero* (on le sait, Thomas préfère parler de sanctification plutôt que de conception immaculée qui, pour lui, est proprement « in-concevable[61] »), de sa virginité, de son mariage avec Joseph (un vrai mariage), de l'annonciation de l'ange, etc. On parle ici parfois, d'une mariologie de Thomas, très improprement sans doute, mais il est vrai qu'à côté de données physiologiques périmées on peut faire son profit de quelques intuitions fulgurantes (Marie donnant au nom de l'humanité entière son consentement à la venue du Sauveur : « au nom de toute la nature humaine, *loco totius humanae naturae*[62] »). En réalité, il s'agit toujours de christologie et tout est vu en relation à la naissance de Jésus et aux diverses circonstances qui s'y rattachent.

2. Le déroulement (*progressus*) de sa vie en ce monde (qq. 40-45) reprend ce qu'on appelle communément la vie publique du Christ, le genre de vie qu'il a mené (*conversatio*) et l'enseignement qu'on peut en tirer pour ceux qui veulent aujourd'hui annoncer son message : sa tentation au désert et sa signification dans l'histoire du salut, son enseignement, ses miracles, sa transfiguration. Assez curieusement, Thomas a rattaché le baptême du Christ à sa première section, mais il le voit bien comme introduisant aussi la pleine manifestation du Christ.

3. Sa sortie (*exitus*) de ce monde, c'est-à-dire sa passion et sa mort (qq. 46-52). Sous des titres scolastiques convenus, Thomas traite les sujets les plus brûlants de l'actuelle théologie de la rédemption. Quand il s'agit de la cause efficiente de la passion, il s'interroge sur la responsabilité de ses auteurs, pas seulement celle des juifs ou des romains, mais celle des hommes en général et même celle du Père qui a, le premier, livré Jésus. La

modalité d'efficience de la passion – c'est-à-dire la façon dont elle opère le salut – met en place avec précision les notions de mérite, de satisfaction, de sacrifice, de rachat, réservant au seul Christ d'être le Rédempteur, car seule la personne du Verbe pouvait donner à des actes humains une telle valeur. S'il est nécessaire pour le théologien qui veut utiliser ces textes aujourd'hui de mettre en œuvre un minimum d'herméneutique (comme pour tous les textes du passé d'ailleurs), il n'en est pas moins certain qu'on trouve ici pratiquement tous les éléments d'une sotériologie moderne.

4. Son exaltation (*exaltatio*), ou son triomphe après cette vie (qq. 53-59). C'est évidemment ici que l'expression « Vie de Jésus » achève de révéler ses limites pour décrire l'entreprise de Thomas, puisque Jésus est désormais au-delà de l'histoire. Ces dernières questions scrutent donc le déploiement final du mystère du Christ : la résurrection, l'ascension, la session à la droite du Père et la faculté alors donnée à Jésus d'être à l'égal du Père – et avec son humanité – le juge des vivants et des morts. Thomas retrouve sans doute une nouvelle fois l'ordre du Credo qui lui est familier, mais il est aussi frappant d'observer la facilité avec laquelle ce théoricien sans problèmes de la christologie d'en haut se meut dans la christologie « d'en bas » des toutes premières générations chrétiennes, au-delà de toutes les oppositions factices que les théologiens ont pu cultiver un temps à la fin du XXe siècle.

Cette simple énumération de quelques-uns des thèmes traités permet d'apercevoir un peu mieux quel était le propos réel de l'auteur. La succession de l'histoire évangélique lui a fourni un cadre historique précieux puisqu'elle lui a permis de passer en revue tous les événements de la vie de Jésus (il dit toujours : « le Christ »), les plus petits comme les plus grands, lui donnant ainsi occasion de traiter des sujets aussi méconnus par nombre de théologiens que le baptême, les tentations du Christ, ou la manière dont il a vécu parmi la foule. Il veut montrer que le Verbe s'est fait homme de la manière la plus humaine et qu'il y a là matière non seulement

à réflexion théologique, mais à méditation spirituelle sans cesse reprise pour approfondir le mystère de l'incarnation et éclairer la vie chrétienne. C'est un retour décidé à l'Évangile tel qu'il l'avait défini à propos de la *Catena aurea*, car « c'est là que nous est transmise la substance de la foi catholique et la norme de toute notre vie chrétienne[63] ».

À l'opposé des théologiens de la Contre-Réforme, aussi bien protestants que catholiques qui semblent réduire l'œuvre salvifique au paroxysme de la douleur et de la mort, Thomas ne pense pas que la naissance, les humbles années de la vie cachée soient une préface superflue à la mort sur la croix, comme à la seule chose qui compterait. Rien ne lui est plus étranger que ce dolorisme et il répète paisiblement : « La moindre des souffrances (*minima passio*) du Christ aurait suffi à racheter le genre humain[64] ». En bien des endroits d'ailleurs, ce mot de *passio* a conservé son sens étymologique initial et ne signifie pas nécessairement souffrance : *acta et passa Christi* signifie bien tout ce que le Verbe a fait et pâti, ressenti, vécu dans notre condition humaine. Ce théologien que l'on croit abstrait sait le poids de l'insertion historique du Verbe incarné et c'est de cela qu'il s'efforce de rendre compte.

Pour lui donner son véritable nom, ce qu'a voulu faire Thomas c'est une théologie des mystères de la vie de Jésus. On comprendra sans peine ce dont il s'agit, si l'on se souvient que le *mysterion* de saint Paul (Éphésiens 3,3) résume tout à la fois le plan divin du salut et la manière dont ce plan s'est accompli en Jésus. De sorte que si toute la vie du Christ est elle-même le mystère de l'amour de Dieu qui se révèle et agit dans l'histoire, chacun de ses actes est aussi un 'mystère' au sens où il signifie et réalise ce mystère total.

Profondément traditionnelle, cette perception des choses perce déjà chez Ignace d'Antioche et Méliton de Sardes, chez Origène surtout qui, le premier, a vénéré l'humanité de Jésus avec une véritable tendresse, mais c'est d'Ambroise et d'Augustin que Thomas a reçu plus directement ces

idées. Elles n’étaient pas non plus inconnues des scolastiques, ses prédécesseurs et ses contemporains, mais il se révèle ici profondément original, car il est le premier et il sera le seul pendant longtemps à les traiter séparément de la christologie spéculative et à les organiser d’une manière cohérente[65]. Il y avait là certainement une volonté délibérée de construire ce qu’on pourrait appeler une christologie concrète ou existentielle – bien proche par l’intention des essais de théologie narrative qui ont fleuri à la fin du xxe siècle – et dont on peut regretter qu’elle ait été si longtemps méconnue des thomistes[66].

À titre d’illustration de ces dernières remarques il sera utile de reproduire un exemple de la façon dont Thomas procède dans cette dernière partie de la *Somme*. Il s’interroge sur la question depuis longtemps traditionnelle de savoir si Dieu aurait eu à sa disposition un moyen plus adapté que la passion du Christ pour sauver le genre humain :

> Un moyen convient d’autant mieux à une fin qu’il procure à cette fin un plus grand nombre d’avantages. Or, du fait que l’homme a été délivré par la passion du Christ, celle-ci, outre la libération du péché, lui a procuré beaucoup d’avantages pour son salut.
> 1. Par elle l’homme connaît combien Dieu l’aime et par là il est provoqué à l’aimer, et c’est en cet amour que consiste la perfection du salut de l’homme. Aussi S. Paul dit-il (Romains 5,8) : « La preuve que Dieu nous aime, c’est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous. »
> 2. Par la passion, le Christ nous a donné l’exemple de l’obéissance, de l’humilité, de la constance, de la justice et des autres vertus nécessaires au salut de l’homme. Comme dit S. Pierre (1 Pierre 2,21) : « Le Christ a souffert pour nous, nous laissant un modèle afin que nous suivions ses traces. »

> 3. Le Christ, par sa passion, n’a pas seulement délivré l’homme du péché ; il lui a mérité en outre la grâce de la justification et la gloire de la béatitude, comme nous le dirons plus loin.
> 4. Du fait de la passion, l’homme comprend qu’il est obligé de se garder pur de tout péché lorsqu’il pense qu’il a été racheté du péché par le sang du Christ, selon S. Paul (1 Corinthiens 6,20) : « Vous avez été rachetés assez cher ! Glorifiez donc Dieu dans votre corps. »
> 5. La passion a conféré à l’homme une plus haute dignité : vaincu et trompé par le diable, l’homme devait le vaincre à son tour ; ayant mérité la mort, il devait aussi, en mourant, la dominer elle-même, et S. Paul nous dit (1 Corinthiens 15,57) : « Rendons grâce à Dieu qui nous a donné la victoire par Jésus Christ. »
> Pour toutes ces raisons, il convenait donc mieux que nous soyons libérés par la passion du Christ plutôt que par la seule volonté de Dieu[67].

Choisi parmi bien d’autres tout aussi significatifs, ce texte a l’intérêt de montrer en acte la méthode du théologien dans cette partie de son propos. Il n’essaie pas de prouver la nécessité de la passion (il dit même qu’elle n’était pas nécessaire au sens strict), c’est pour lui un fait ; il veut seulement mettre en valeur ce qu’il appelle sa convenance[68]. Sachant tout ce qu’il sait par ailleurs du dessein de Dieu sur l’humanité, il s’efforce de faire valoir toutes les raisons qui permettent de la comprendre comme l’acte suprême d’amour du Christ et de Dieu à l’égard de l’humanité. Il reconstruit ainsi un réseau de convergences qui suggèrent qu’un tel acte, sans doute au-dessus de la raison, n’est pourtant pas sans raisons. La théologie ici n’est plus *démonstrative* (elle l’est rarement à vrai dire), elle se fait *ostensive*. Elle montre à qui veut voir que c’est bien ce que disent les textes en eux-mêmes

et c’est pourquoi il faut s’attacher de très près au donné scripturaire (ici, quatre arguments sur cinq sont directement pris du Nouveau Testament ; ailleurs, les textes patristiques seront utilisés avec la même profusion). D’un même mouvement, la théologie se fait *exhortative* (suivant ce que nous avons lu au Prologue du cours sur les Psaumes) : cette provocation à l’amour de la part de Dieu ne peut rester sans effet chez le théologien – ni chez son lecteur ! Tant il est vrai que pour Thomas la théologie bien faite s’achève en une spiritualité et une pastorale[69].

*

Thomas cependant continuait à être très pris par d’autres tâches que celles de l’enseignement direct et de l’achèvement de la *Somme de théologie*. Nous l’avons vu au chapitre précédent, il devait terminer sa *Sentencia* de la *Métaphysique* et l’*Expositio libri Posteriorum* et il mit encore en train divers Commentaires qu’il laissera inachevés (*De caelo et mundo, De generatione et corruptione*). Il continuait aussi à répondre aux demandes amicales (*De motu cordis,* peut-être *De mixtione elementorum*), et notamment à celle de Raynald pour qui il se serait remis au chantier du *Compendium theologiae*, commençant alors le *De spe* qu’il ne terminera pas non plus. Enfin, nous savons qu’il a prêché durant cette période, sinon nécessairement sur le Décalogue et le Credo, comme le voulait Mandonnet[70], du moins probablement sur le Pater, et ceci aux fidèles et dans sa langue maternelle, ainsi que l’assurent les témoins aux procès de canonisation[71]. Bref, si l’on peut supposer une année universitaire relativement allégée par rapport à celles de Paris, elle n’est certes pas inoccupée. D’autant plus que le retour à Naples, qui le rapproche de sa famille, ne va pas sans lui causer quelques petits soucis supplémentaires.

---

1. *Chartularium*, n° 445, p. 502-503 ; cf. Mandonnet, *Siger*, p. 202-206.

2. Selon Gauthier, il s'agit du Quodlibet XII, dont la reportation n'a pas été revue par Thomas ; Tugwell, p. 318-319, note 262, partage aussi cet avis.

3. MOPH, t. 20, p. 39 : « Studium generale theologie quantum ad locum et personas et numerum studentium committimus plenarie fr. Thome de Aquino. »

4. *Chartularium*, n° 447, p. 504, lettre datée du 2 mai 1274.

5. P. Synave, *Le problème*, p. 159.

6. Romano Rosso Orsini, frère cadet du cardinal Matthieu que nous retrouverons, cousin du futur Nicolas III ; on a conservé de lui son Commentaire des deux premiers livres des *Sentences* et quelques sermons, cf. Glorieux, *Répertoire* I, n° 28, p. 129 ; Käppeli, *Scriptores* III, p. 332-333. Tocco rapporte une vision que Thomas aurait eue de Romain après sa mort (*Ystoria* 45, p. 178-179 ; *Histoire*, p. 100-101 ; Tocco 45, p. 118-119).

7. *Documenta* 25-28, p. 575-580.

8. MOPH, t. 20, p. 36.

9. *Chartularium*, n° 443, p. 501-502 : Naples est « aeris puritate salubris, loci amenitate conspicua, ubertate rerum omnium opulenta » ; les maîtres concernés sont Pierre de Blois, Robert de Courton et Jean *de Centenovilla*, *ibid*., p. 502 note.

10. *Documenta* 28, p. 579-580 ; nous reviendrons sur ce point au chapitre suivant.

11. Selon ce que pensent WN, p. 175, suivi par Weisheipl, p. 296.

12. Cf. MOPH III, p. 164 et 167.

13. Ce n'est qu'en 1303 que Naples aura un *studium generale* de plein droit, mais à cette époque le sud de l'Italie était déjà érigé en province dominicaine indépendante de celle de Rome ; de plus il faut remarquer que le chapitre de Besançon qui prend cette décision, le fait *ad instanciam domini regis Cicilie* (MOPH 3, p. 325).

14. Discussion de W. Senner, « Gli Studia generalia nell'ordine dei Predicatori nel Duecento » ; les explications décisives se trouvent toutefois chez M. MORARD, *Le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin*, Thèse de l'École nationale des Chartes, t. II/2, Paris, 2002, p. 234-244.

15. Nous remercions chaleureusement le Père Gilles de Grandpré de la Commission léonine (Ottawa), qui prépare l'édition des Commentaires sur S. Paul qui nous a généreusement communiqué des renseignements de première main.

16. R. WIELOCKX, « Au sujet du Commentaire de saint Thomas sur le "Corpus paulinum". Critique littéraire », *Doctor communis* 2009, p. 150-177.

17. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires*, p. 70-93.

18. Ce sont les indications concordantes des deux listes de Prague (Grabmann, *Werke*, p. 92-99) et de Barthélemy de Capoue (Naples 85, p. 388-389) ; Ptolémée (XXIII 15, p. 155) s'exprime autrement, mais souligne la différence entre Romains (pas Corinthiens) et le reste des épîtres. Tout en mettant à part l'épître aux Romains, aucun de ces textes ne parle d'*expositio* à son propos (Prague 2 : *glosas*).

19. Il suffit d'énumérer : Spicq, *Esquisse*, p. 305-306 ; Glorieux, *Les Commentaires scripturaires*, p. 254-258 ; Eschmann, *A Catalogue*, p. 399 ; Weisheipl, p. 372-373 ; R.-A. Gauthier retient lui aussi

ce cadre général et précise que cette *lectio prior* sur les deux épîtres (Romains et 1 Corinthiens 1-10) a été perdue (cf. Léon., t. 25/2, p. 487, n. 1).

20. L'édition critique à venir pourra préciser davantage ce dernier point ; il en irait alors pour ce Commentaire de l'épître aux Romains comme il en va du *Super Iob* dont l'origine napolitaine de la tradition est bien établie (cf. Léon., t. 26, p. 19*a).

21. R. Wielockx, « Au sujet du Commentaire », p. 177 ; dans un courriel du 6 mars 2015, adressé à Adriano Oliva qui m'en a transmis la teneur, Gilles de Grandpré va dans le même sens que Wielockx : « Je ne crois pas qu'on puisse parler d'un premier enseignement parisien : *comment cela aurait-il pu être possible sans laisser de trace ?* [C'est moi qui souligne]. Le seul indice serait le Commentaire Ad Hebraeos, dans un seul témoin parisien du XIVe siècle, attribué par ailleurs à Aegidius Romanus. »

22. R. Wielockx, « Au sujet du Commentaire », p. 151 et 177.

23. Cf. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique* (Théologie 1), Paris, 1944, p. 225-241 : « Date du Commentaire de saint Thomas sur l'épître aux Romains ».

24. R. Wielockx, « Au sujet du Commentaire », p. 151-168, fait un exposé complet de ces essais de critique interne et les critiques qu'il formule à leur égard.

25. On utilisait ainsi une indication de P. SYNAVE, « Les Commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin », VS 8 (1923), p. 464, cf. 455-469, qui ne fournit cependant aucun argument pour l'appuyer.

26. On fait ici valoir l'une ou l'autre difficulté contre ce calendrier : selon Henle, *Saint Thomas and Platonism*, p. 47-48), le Commentaire de l'épître aux Colossiens (I, lect. 4, n° 39-41) contiendrait un assez long passage qui s'inspirerait de l'*Elementatio theologica* de Proclus (*prop*. 101 et 103) ; or la traduction de ce texte n'a été achevée par Moerbeke que le 15 mai 1268. Il faudrait qu'elle soit très vite parvenue entre les mains de Thomas pour qu'il ait pu l'utiliser étant encore à Rome. La chose ne paraît pas impossible toutefois et ce fait ne devrait pas être considéré comme une impossibilité absolue, et, par ailleurs, il ne nous paraît pas évident que l'*Elementatio theologica* soit ici en question ; Denys et le *Liber De Causis* suffiraient à expliquer ce passage. Quant à l'allusion à la *Prima Pars* qu'on trouve dans le Commentaire sur l'épître aux Hébreux (4, lect. 1, n° 203), si elle n'est pas une interpolation, elle peut s'expliquer sans problème puisque ce Commentaire sur l'épître aux Hébreux est plus tardif et que, à cette époque, la *Prima Pars* est déjà rédigée.

27. Charge de travail plus forte à Paris tout de même !, comme le prouvent nos statistiques au chapitre XIII, p. 308.

28. Il s'agit des manuscrits *Naples, Bibl. Naz*. VII. A. 17 (Shooner, *Codices*, III, n° 1907) et *Dubrovnik, Dominikanska Bibl.*, 11 (36-III-4), (Dondaine-Shooner, *Codices*, I, n° 670), qui ont été retenus en vue de l'édition critique par G. de Grandpré ; bien des détails de mon texte dépendent de la documentation écrite qu'il m'a fait parvenir (mars 1992).

29. Dans la deuxième édition de ce livre, nous parlions seulement de huit premiers chapitres, mais R. Wielockx qui tient de Grandpré des renseignements plus récents, parle d'une « révision d'auteur qui va du début de l'épître aux Romains jusqu'au chapitre 13, leçon 3 » (« Au sujet du Commentaire », p. 169 et 177).

30. Sur cette expression de Ptolémée, Wielockx (p. 151) remarque qu'elle peut se traduire « non seulement "que lui-même a consigné par écrit", mais aussi "que lui-même a muni de notes" ».

31. On l'a déjà dit, la diffusion du *Commentaire sur Job* n'est pas sans analogie avec celle du Corpus paulinien (cf. Léon., t. 26, p. 18*b-19*a) ; R. Wielockx est très ferme sur ce point : « La seule chose indiscutable pour le moment est le fait que la publication ait été lancée à partir de Naples » (« Au sujet du Commentaire », p. 177). Dans un courriel du 6 mars 2015 adressé à A. Oliva, G. de Grandpré répète la même chose : « L'unique diffusion est d'origine italienne transmise dans une diffusion germanique à partir d'un témoin qui se trouvait dans le Veneto et qui tenait son texte de je ne sais quelle source. »

32. Ptolémée XXIII 9 (Ferrua, n° 177, p. 362-363) ; Tocco connaît le nom du visionnaire (Paul d'Aquila, inquisiteur à Naples en 1274), et à peu de choses près, rapporte le même récit : *Ystoria* 60, p. 200 ; *Histoire* p. 122-123 (Tocco 60, p. 133-134).

33. *Ystoria* 18, p. 131 ; *Histoire*, p. 54 (Tocco 17, p. 88) : « Scripsit super epistolas beati Pauli omnes, quarum scripturam preter evangelicam super omnes alias commendabat, *in quarum expositione Parisius uisionem prefati apostoli dicitur habuisse*. »

34. Tugwell (p. 247-248) prend lui aussi appui sur la répétition de cette anecdote pour suggérer que Thomas aurait pu enseigner sur S. Paul à Paris et à Naples.

35. Cf. H.-V. Shooner, rec. de Stegmüller, BT 10 (1957-1959), n° 180, p. 111 ; A. Dondaine, *Sermons de Réginald*, p. 390-394.

36. Communication écrite du P. Bataillon (7 mai 1992).

37. Cf. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires*, p. 89-92 ; H.-D. Simonin, « Les écrits de Pierre de Tarentaise », dans *Beatus Innocentius PP. V (Petrus de Tarentasia O.P.), Studia et Documenta*, Rome, 1943, p. 228, n. 53 ; dans l'édition Cai (Marietti), cette partie apocryphe s'étend du n° 336 au n° 581 inclus. Il y a en fait deux recensions de ce texte de Pierre de Tarentaise ; c'est la seconde qu'on trouve dans les éditions imprimées, la première est transmise par trois témoins.

38. Sur l'épître aux Hébreux, A. Guggenheim, *Jésus Christ, Grand prêtre de l'Ancienne et de la nouvelle Alliance*, p. 747-756 : Annexe 3 : Éléments de critique textuelle, qui plaide en faveur de l'authenticité du texte long.

39. Selon Gilles de Grandpré – dont je résume les indications –, si l'on excepte la tradition manuscrite d'origine italienne qui présente le corpus paulinien de manière uniforme, il faut distinguer du point de vue de la critique textuelle quatre blocs : 1. Rom. (+ I Cor. 1-7) ; 2. (I Cor. 1-7 +) I Cor. 10 + II Cor. + Gal. + Éph. ; 3. Phil. + Col. + I-II Thes. + I-II Tim. + Tit. + Philém. ; 4. Hébr. Toutefois, ce ne sont là que les caractéristiques extérieures de la transmission manuscrite et il faut ajouter avec lui : « l'appartenance de chacune des sections à l'ensemble plus vaste du Corpus paulinien est évidente et chacune des sections est partie intégrante du Corpus, inséparablement, pour les questions de date, d'authenticité, etc. ».

40. *Prol.*, ed. Cai, Turin-Rome, 1953, n° 11 ; nous avons traduit d'après le texte critique du P. de Grandpré.

41. *In Roman.* 8, lect. 1, n° 601-606 ; le lecteur dispose aujourd'hui d'un choix de travaux de qualité sur cette épître ; signalons l'étude de G. Dahan, « Le Commentaire de Thomas d'Aquin sur les

Romains dans la tradition de l'exégèse médiévale », *Lectures de l'Épître aux Romains*, p. 79-118) ; plus spécifiquement G. EMERY, « L'Esprit-Saint dans le Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'épître aux Romains », NV 82 (2007) 373-408 ; on pourra replacer cette dernière étude dans le cadre général de la doctrine sur l'Esprit-Saint esquissé dans notre *Maître spirituel* (chap. 7-9, p. 203-298). Les anciennes traductions peuvent maintenant être avantageusement remplacées par celles de Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY : *Commentaires de l'épître aux Romains* (1999), *de la première épître aux Corinthiens* (2002), *de la seconde épître aux Corinthiens* (2005), *de l'épître aux Galates* (2007), *de l'épître aux Éphésiens* (2012). L'intérêt de ces derniers volumes est encore rehaussé par les substantielles *Introductions* de G. Dahan ; réunies à nombres d'autres études de cet auteur, elles formeraient un corpus imposant. Voir encore Th. DOMANYI, *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern, 1979. – D'un point de vue plus général, il faut saluer le récent volume de M. LEVERING, *Paul in the « Summa theologiae »*, Washington, D.C, 2014, qui montre avec précision et exemples à l'appui à quel point l'Apôtre est présent à la pensée de Thomas, même en dehors des Commentaires bibliques. Certaines études plus anciennes n'ont pas perdu leur intérêt : W. SWIERZAWSKI, « God and the Mystery of his Wisdom in the Pauline Commentaries of Saint Thomas Aquinas », DTP 74 (1971) 466-500 ; O. H. PESCH, « Paul as Professor of Theology. The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology », *The Thomist* 38 (1974) 584-605 ; J. TI-TI CHEN, *La unidad de la Iglesia según santo Tomás en la epistola a los Efesios*, Pamplona, 1979 ; M. HENDRICKX, *Sagesse de Dieu et sagesse des hommes. Le Commentaire de 1 Co 1-4 et sa confrontation avec la grande glose de Pierre Lombard*, Louvain-la-Neuve, 1987 ; C. T. BAGLOW, *« Modus et Forma ». À New Approach to the Exegesis of Saint Thomas Aquinas with an Application to the Lectura super Epistolam ad Ephesios*, Roma, Istituto Biblico, 2002.

42. En effet, aucune Question disputée ne peut être assignée à cette période et il semble bien qu'il n'y en a effectivement aucune, malgré la tentative de Pelster, et d'autres à sa suite, de situer à Naples la Question *De unione Verbi incarnati* (cf. ci-dessus, chap. XII, notes 31-41).

43. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires*, p. 59-70 ; quant à l'argument qui voudrait justifier l'interruption du Commentaire par la mort de son auteur, Martin Morard – spécialiste actuel de ce cours sur les Paumes – m'a aimablement communiqué que Mandonnet se faisait simplement l'écho d'une tradition historiographique, dont il a pu retrouver une première trace dans un manuscrit de Séville du milieu du XIVe siècle, et qui a été transmise notamment par saint Antonin de Florence et Jacques Échard : « En fait, l'interruption du Commentaire au Psaume 54 n'est pas une preuve ni même un indice de la mort de Thomas. L'enquête que j'ai faite sur la totalité des Commentaires des Psaumes produits entre 1160 et 1350 montre que la plupart des Commentaires d'origine scolaire sont incomplets. Leur étendue reflète en fait celle de la matière traitée durant une période scolaire donnée » (lettre du 22 juillet 2001). Cette conclusion est reprise et développée par M. MORARD, *Le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin*, t. II/2, p. 185-187, où il signale entre autres la remarque finale d'un reportateur du cours sur les Psaumes de Jean de Aversa le jeune : « Voilà qui suffit pour une année (*Explicit lectura Psalterii* […] *que satis est pro uno anno*) ». En attendant la publication complète de cette thèse, le lecteur pourra prendre connaissance de son résumé sur l'Internet (site : École des chartes, thèses 2002) et d'une étude déjà publiée : « Entre mode et tradition : Les Commentaires des Psaumes de 1160 à 1350 », dans G. CREMASCOLI et F. SANTI, *La Bibbia del XIII secolo*, p. 323-352.

44. Bataillon a abandonné cette posture dubitative après avoir retrouvé dans ce Commentaire une utilisation du *Vocabularium* de Guillaume Breton, connu seulement en 1272 (cf. RSPT 78, 1994, p. 582), et semble avoir été convaincu par notre argumentation, quand il écrit : « Il commento ai Salmi è quasi certamente l'ultimo insegnato da Tommaso » (BATAILLON, « La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino », *Angelicum* 71, 1994, 579-590 ; cf. p. 589).

45. En effet, selon un comptage effectué par Morard sur leur rédaction imprimée (p. 231), les deux cours sont d'une étendue équivalente : 367 pages pour saint Paul, 329 pages pour les psaumes.

46. Grabmann, *Werke*, p. 93.

47. Naples 85, p. 389.

48. P. A. Uccelli, *Esposizione inedita dei Salmi LII, LIII e LIV, di san Tommaso d'Aquino*, Napoli, 1875 ; ID., *S. Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones*, Rome, 1880, p. XV-XVI et 241-254 ; je remercie Martin Morard qui m'a précisé que la découverte du manuscrit de Naples par Uccelli remonte, non pas à 1880 (comme je l'avais écrit précédemment), mais à 1875, date à laquelle il en fit l'objet d'une première édition. Ce manuscrit – décrit par H.-V. Shooner, *Codices*, t. 3, n° 1959, p. 30-31, d'après les notes prises par J. Destrez et T. Käppeli – a été détruit par le feu à la suite du bombardement de Naples durant la deuxième guerre mondiale, le 30 septembre 1943.

49. « Explicit postilla super partem psalterij secundum fratrem thomam de aquino ordinis predicatorum, *quia non invenitur plus in exemplari fratris Raynaldi de piperno* qui fuit socius fratris thome usque ad mortem et habuit omnia scripta sua », d'après Shooner, *ibid.* ; cf. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires*, p. 68.

50. M. Morard, *Le Commentaire des Psaumes*, p. 187.

51. M. Morard, *Le Commentaire des Psaumes*, p. 186 ; on s'en souvient, c'est aussi le cas du Corpus paulinien.

52. Rappelons brièvement les deux points principaux mis en avant pour cela : 1. La doctrine sur la théologie de l'épiscopat, dont on sait qu'elle est une découverte tardive de Thomas, est rien moins que claire selon le Commentaire (cf. *In Ps.* 44, n° 11 : Vivès, t. 18, 512-513). Une étude sur ce sujet n'a rien relevé de spécifique, cf. M. MORARD, « Sacerdoce du Christ et sacerdoce des chrétiens dans le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin », dans *Saint Thomas d'Aquin et le sacerdoce*, RT 99 (1999) 119-142. – 2. L'allusion du Commentaire à la sainteté du roi Louis IX – qui, comme Abraham, aurait vécu à la perfection la béatitude des pauvres : « Aliquis est dives actu, sed non affectu : *et hic potest esse sanctus, sicut Abraham et Ludovicus rex Franciae* » (*In Ps.* 48, n° 1 : Vivès, t. 18, 527a) – n'a rien d'assez exceptionnel pour être vraiment significative d'une rédaction datant d'après la mort de saint Louis (1270). Selon A. Vauchez (*La sainteté en Occident*…, p. 493), les titres de *sanctus* et de *beatus* entre 1185 et 1431 peuvent être attribués par l'opinion à des personnages aussi bien vivants que morts, indépendamment de toute canonisation.

53. *Prooemium in Psalm.*, ed. Vivès, t. 18, p. 228-229.

54. Cf. ST IIa IIae qq. 171-174 ; *De veritate* q.12 ; J.-P. TORRELL, « Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation », *Studi Tomistici* 37 (1990) 171-195.

55. M. Morard, *Le Commentaire des Psaumes*, p. 253-254.

56. M. Morard, *Le Commentaire des Psaumes*, p. 257.

57. *In Psalmum* 3,3 (Vivès, t. 18, p. 242) : « Iste sopor signatur in sopore Adam […] quia de latere Christi in cruce mortui formata est Ecclesia ».

58. Traduction du Commentaire par J.-É. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY : *Thomas d'Aquin, Commentaire sur les Psaumes*, Introduction, traduction, notes et tables par…, Préface par M. D. JORDAN, Paris, 1996.

59. Nous y revenons dans notre *Maître spirituel*, car il y a ici beaucoup à prendre. Il suffit de songer à ce que nous avons dit ci-dessus à propos de l'eucharistie (chap. 7), mais l'on peut penser à l'approche si personnaliste que fait Thomas du sacrement de la réconciliation – qu'il appelait pénitence –, cf. C. E. O'NEILL, *Sacramental Realism. À General Theory of the Sacraments*, Wilmington, Del., 1983, p. 164-184. Renvoyons aussi à l'étude de L. G. WALSH, « The Divine and the Human in St. Thomas's Theology of Sacraments », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 321-352, qui souligne les liens intimes qui relient la théorie de la causalité à l'œuvre dans la théologie sacramentaire à celle que Thomas utilise dans sa doctrine de la création et son anthropologie.

60. ST IIIa q.27 *Prologue*.

61. Cf. notre *Encyclopédie*, p. 420-423, avec les notes 10-15, p. 484-487.

62. ST IIIa q.30 a.1.

63. « In evangelio precipue forma fidei catholicae traditur et totius vitae regula christianae », Lettre-Dédicace à Urbain IV de la *Catena aurea*.

64. ST IIIa q.46 a.5 ad 3.

65. Renvoyons ici à l'étude de L. SCHEFFCZYK, « Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi », dans M. GERWING und G. RUPPERT, ed., *Renovatio et Reformatio… Festschrift für Ludwig Hödl…*, Münster, 1986, p. 44-70.

66. Les choses ont changé depuis quelques années, comme en témoigne notre Commentaire complet de cette partie de la *Somme* : *Le Christ en ses mystères, La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, ici : t. 1, p. 13-38, et, plus amplement, notre *Encyclopédie. Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, où nous avons traduit et annoté l'ensemble des Questions 1-59 de la *Tertia Pars*. Bien des études précédentes gardent leur valeur, notamment L. SCHEFFCZYK, « Die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für Glauben und Leben des Christen », dans ID., ed., *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Aschaffenburg, 1984, p. 17-34 ; I. BIFFI, « Saggio bibliografico sui misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino », *La Scuola Cattolica* 99 (1971) 175*-246* ; ID., « I Misteri della vita di Cristo nei Commentari biblici di San Tommaso d'Aquino », DTP 79 (1976) 217-254, où l'on trouvera l'indication de divers autres articles du même auteur qui a travaillé cette question dans toutes les œuvres de Thomas, montrant ainsi son omniprésence et sa fécondité.

67. ST IIIa q. 46 a. 3 ; cf. q.1 a. 2 ; 46 a. 1.

68. Bien négligé jusqu'ici, ce type de raisonnement a suscité enfin l'intérêt qu'il mérite, cf. G. NARCISSE, « Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 143-167. Le même auteur est revenu sur ce sujet dans

un travail plus ample : Id., *Les raisons de Dieu*. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar, « Studia friburgensia 83 », Fribourg, 1997.

69. C'est ce que nous essayons de montrer dans notre *Maître spirituel* ; pour ce qui concerne plus spécifiquement le Christ, on verra surtout les chap. IV-VI, 2e éd., p. 105-202.

70. Cf. ci-dessus chap. IV, n. 76.

71. Cf. *Collationes*, ed. Torrell, p. 9-17 ; *Sermons sur les Dix commandements*, p. 12 ; cf. *La pratique*, p. 215-217.

XV

Les derniers mois et la mort

C’est un autre Thomas qui commence à nous apparaître à partir de son retour en Italie. Ou tout au moins un aspect peu connu de sa personne qui nous fait renouer avec les premiers temps de son enfance. Le fait de retrouver le sol natal fait ressurgir autour de lui bien des personnages familiers. Il n’avait sans doute pas complètement perdu le contact avec eux durant ses années à Paris ou à Rome, mais les messages éventuels – écrits ou oraux – qui ont pu exister, ne sont pas parvenus jusqu’à nous.

Ceux qui ont connu Thomas

La période qui s’ouvre est, de toute sa vie, celle sur laquelle nous avons le plus grand nombre de renseignements concrets. Ce n’est pas par hasard ; c’est aussi l’époque où nous voyons apparaître parmi ses confrères ou ses amis et familiers bien des noms qui, pour ses disciples, resteront liés au sien, car on les retrouve comme témoins aux procès de canonisation[1]. De ces deux procès, seul nous intéresse le premier, le procès de Naples (qui s’est tenu du 21 juillet au 18 septembre 1319), car au second procès, celui de Fossanova (10-20 novembre 1321), les enquêteurs n’avaient pas reçu

mission d'interroger sur la vie et les vertus du saint, mais seulement sur ses miracles après la mort[2]. Les chiffres qui suivent concernent donc seulement les déposants au premier procès.

Parmi les 42 témoins qui apparaissent au procès de Naples, 16 seulement sont des témoins oculaires ; 13 autres sont des témoins non oculaires, mais tiennent au moins une partie de leurs informations de personnes ayant directement connu Thomas. Les 13 témoins restants tiennent leurs renseignements de deuxième ou troisième main. Parmi les témoins oculaires, on relève 11 religieux (6 dominicains, 5 cisterciens) et 5 laïcs. Parmi les témoins non-oculaires mais qui ont des renseignements de première main, la proportion est à peu près la même : 5 dominicains, 4 cisterciens, 4 laïcs. Comme on pouvait s'y attendre, le nombre des témoins religieux ou clercs est plus élevé que celui des laïcs, mais ces derniers sont assez honorablement représentés.

Parmi les dominicains, outre Guillaume de Tocco, dont nous reparlerons plus amplement, il y a d'abord Conrad de Suessa : prêtre, âgé de 77 ans au moment du procès, il a vécu avec Thomas à Naples, Rome et Orvieto (dans cet ordre) ; même s'il se mélange un peu dans les dates, il est tout à fait possible qu'il ait connu Thomas quelque cinquante ans plus tôt[3]. En second lieu, selon l'ordre alphabétique, vient Jacques de Caiazzo, qui sera provincial de la province romaine et qui a connu Thomas à Naples et à Capoue ; il donne quelques détails sur l'observance régulière menée par le Maître[4]. Jean de Boiano, prêtre, donne lui aussi son témoignage sur la vie régulière menée par Thomas : étude, austérité, piété ; il a vu Raynald de Piperno donner une relique du saint (un pouce, en parfait état de conservation, de la main qui se trouvait chez Dame Théodora) au cardinal Hugues d'Ostie[5]. Semblablement Léonard de Gaète insiste sur le mode de vie de Thomas et souligne le peu de temps consacré par lui aux repas et au sommeil ; il a entendu Raynald raconter le miracle de la dame romaine guérie de son flux de sang un jour de Pâques[6]. Pierre de San Felice, qui

termine cette petite série, a vécu pendant toute une année à Naples en la compagnie de frère Thomas ; il fait son portrait physique et s'attache à décrire sa vie exemplaire quant à l'observance et à l'étude ; il a remarqué qu'il ne blessait jamais personne par des paroles hautaines ou injurieuses[7]. Au total ces témoins n'apportent qu'assez peu de choses au plan historique ; ils ont surtout gardé le souvenir d'un religieux de vie exemplaire[8].

Le nombre des cisterciens parmi ces témoins oculaires n'a rien d'étonnant, ce sont eux qui ont entouré Thomas sur son lit de mort : il s'agit de Nicolas, le futur abbé de Fossanova, prêtre ; de Nicolas de Fresolino, frère choriste ; de Nicolas de Piperno, frère convers ; d'Octavien de Babuco, prêtre, et de Pierre de Monte San Giovanni, prêtre. Même s'ils n'ont connu Thomas que peu de temps, l'intérêt de leur témoignage est évident ; ils sont à la source de certaines informations que Barthélemy de Capoue et Tocco ne connaissent que par eux et ne transmettent donc que de seconde main. En cas de divergence, c'est à eux qu'il faut donner la préférence[9].

Quant aux laïcs, nous avons 4 hommes de lois et un *miles*. Nous retrouverons bientôt Barthélemy de Capoue, mais il faut présenter les 4 autres rapidement. Jean Blasio, juge à Naples, était un familier de Marie de Hongrie, reine de Sicile ; son témoignage a toujours soulevé beaucoup de suspicion : il prétend avoir entendu prêcher Thomas pendant plus de 10 ans, dont tout un carême sur l'*Ave Maria*, ce qui est tout simplement fantaisiste ; il dit avoir été témoin d'une agression corporelle du démon contre Thomas sur la terrasse que celui-ci avait près de sa cellule[10]. Jean Coppa se présente comme *notarius* ; il était encore gamin quand il a connu le saint en allant visiter son frère dominicain, Bonfils, qui était au service du Maître ; il parle d'une prédication sur le *Pater*[11]. Ce sont encore des prédications à Naples que se souvient Jean de Gaète, *zeccadenarius*, docteur en droit ; il a aussi entendu parler de divers miracles[12]. Pierre Brancaccio, *miles*, se rappelle lui aussi la prédication sur le *Pater* alors qu'il était *multum iuvenis* ; il a

également entendu Raynald raconter la conversation nocturne que Thomas aurait eue avec saint Pierre et saint Paul à propos d'une difficulté du livre d'Isaïe[13].

Si l'on cherche à préciser ce qui dans cet ensemble représente un témoignage utilisable par l'historien pour une meilleure connaissance de la vie et de la personnalité de Thomas – c'est-à-dire si l'on ôte les miracles et les événements posthumes –, on aboutit à environ 36 % de témoignages utiles. Cela ne signifie pas que ce pourcentage soit également utilisable sans réserve, mais que c'est là qu'il faut chercher pour avoir quelque chance d'atteindre le réel. On ne saurait ici passer tous les autres témoins en revue ; nous les retrouverons au fur et à mesure que leur déposition nous apprendra quelque chose, mais il convient d'en présenter deux à qui nous devons davantage.

Nous connaissons déjà Guillaume de Tocco et il sera bientôt à l'œuvre pour le procès de canonisation. Il a vécu avec Thomas durant cette dernière période. S'il ne semble pas avoir été formellement son étudiant étant donné son âge – il avait environ 30 ans –, il peut avoir assisté à l'une ou l'autre leçon que Thomas aura pu donner pour les frères du couvent de Naples (on se souvient que tous les frères étaient tenus de suivre les cours de Bible qui se donnaient dans le couvent). Originaire de Bénévent, prédicateur général en 1288, il occupera par la suite diverses charges[14], mais ce par quoi il nous est le plus connu est évidemment la biographie de Thomas qui, malgré ses faiblesses, reste encore une source inégalée. On y reviendra bientôt.

Avec Guillaume, mais en plus illustre, il faut encore nommer Barthélemy de Capoue. Né en 1248 à Capoue, mort en 1328 à Naples, il est docteur en droit en 1278 et semble avoir été professeur dès cette date jusqu'en 1289 (cette activité professorale n'est bien attestée que pour 1282-1284). Familier du roi de Sicile, Charles Ier, et de ses successeurs, il fut nommé par Charles II protonotaire du royaume en 1290 et logothète (l'équivalent d'un premier ministre) en 1296. Chargé par la suite de

différentes missions diplomatiques, il joua aussi un rôle dans la refonte des constitutions du royaume où il tenta d'harmoniser la tradition centralisatrice des rois angevins et la structure féodale du sud de l'Italie [15].

Le personnage était donc considérable, mais ce n'est pas cela qui donne du prix à sa longue déposition au procès de canonisation. Ce n'est pas non plus sa liste des œuvres de saint Thomas ; on sait depuis longtemps qu'elle n'a aucun droit à porter le titre de « catalogue officiel » dont l'avait affublée Mandonnet. Si son témoignage reste précieux c'est qu'il a fréquenté très jeune (*multum iuvenis*) le couvent de Naples à une époque où Thomas était encore vivant et il prétend l'avoir *vu* plusieurs fois (très curieusement il ne dit pas l'avoir *entendu*) ; il transmet donc nombre d'éléments qu'il a recueillis auprès de personnes qui ont connu Thomas de très près, notamment Jean de Caiazzo, qui fut son étudiant déjà à Paris et Jean de San Giuliano, vénérable vieillard qui avait été autrefois le père spirituel de Thomas, mais surtout Raynald de Piperno et Jean del Giudice qui fut son confesseur. Barthélemy sait ainsi parfois des choses que Tocco ignore, et parfois celui-ci rapporte d'après lui [16].

Parmi les gens qui n'ont pu témoigner au procès, mais qui comptent pour notre recherche, il faut évidemment mentionner Tolomeo dei Fiadoni, plus connu sous le nom de Ptolémée (ou Tolomée) *de Lucques* – on comprendra pourquoi dans un instant. Il est possible qu'il ait été l'étudiant de Thomas durant la période d'Orvieto ou de Rome, mais nous n'en avons pas la certitude. On sait seulement qu'il fut son compagnon de route durant une partie du voyage de retour de Paris à Naples – sans doute à partir de Rome –, car lui-même raconte un miracle opéré au château de La Molara où ils avaient fait halte : par les reliques de sainte Agnès qu'il portait sur lui, Thomas avait guéri son compagnon Raynald en proie à une forte fièvre. Pour célébrer dignement la mémoire de cet événement, Thomas déclara vouloir régaler ses étudiants d'un bon repas chaque année pour la fête de la

sainte. Il n’eut guère le loisir de le faire qu’une seule fois, remarque le relateur, car il mourut l’année suivante[17].

Ptolémée assure qu’il a bien connu Thomas, qu’il a longtemps vécu avec lui – à Naples évidemment, et ceci pendant quelque 18 mois –, qu’il a été son *auditor* et a souvent entendu sa confession[18]. Selon A. Dondaine, il est possible que Ptolémée ait été aussi un des jeunes collègues enseignants dont Thomas se serait assuré le concours à son retour[19]. Il devait avoir quelque 36 ans à cette époque-là ; parmi les diverses charges qu’il occupera par la suite, on le trouve prieur à Saint-Romain de Lucques en 1285 ; il le sera quatre fois (la quatrième fois après une interruption comme prieur à Florence) ; il y exerce aussi la charge de professeur et y aura ainsi vécu près de trente ans. Élevé à l’épiscopat en 1318, il devient évêque de Torcello, où il connaîtra une fin de vie agitée (mort au printemps de 1327)[20]. Il avait alors quelque 91 ans. A. Dondaine met sur le compte de cet âge avancé une « quantité d’erreurs chronologiques et d’inexactitudes […] lapsus échappés à une mémoire sur son déclin[21] » qui grèvent son *Historia ecclesiastica*. Ce jugement n’est peut-être pas entièrement justifié. Si l’on considère que ce livre a été écrit dix ans plus tôt (entre 1313 et 1316)[22], à une époque où Ptolémée avait entre 75 et 80 ans, et qu’il a été élu évêque aussitôt après, il est peu vraisemblable qu’il ait été déjà sénile à ce moment-là. Il reste donc que ses souvenirs de Thomas sont précieux et que sa liste des opuscules de Thomas n’est pas sans valeur, même si l’on doit parfois vérifier son témoignage.

Très différents sans doute de ces grands personnages, nous retiendrons ici seulement deux autres noms, modestes entre tous, ceux des familiers qui furent mis au service de Thomas. Ils étaient déjà morts au moment du procès de Naples et nous ne les atteignons que de façon indirecte. Bonfils Coppa d’abord, probablement frère convers dans l’Ordre, qui dit avoir été témoin avec son jeune frère Jean, venu lui rendre visite, du miracle de l’étoile reposant au-dessus du lit de Thomas malade. C’est Jean, devenu

notarius entre-temps, qui racontera le fait aux enquêteurs du procès[23]. Puis, dans les tout derniers temps, nous rencontrons frère Jacques de Salerne qui, en compagnie de Raynald, escorte Thomas en voyage, à San Severino d'abord, puis dans son dernier voyage vers Lyon[24]. Tous deux, Bonfils et Jacques, sont appelés frères, mais les textes disent aussi *famulus* ou *servitor*, ce qui ne peut guère se traduire que par « domestique[25] ». Faut-il entendre que Thomas malade avait droit à un régime de faveur pour être ainsi entouré ? Il semble plus probable que, Raynald assumant les tâches de secrétariat, un autre frère devait être chargé des travaux matériels. De ceux-là on ne sait guère que les noms et la dévotion à celui qu'ils servaient (ils se cachent pour le découvrir en prière). Petits ou grands c'est donc à eux que nous devons d'atteindre un peu mieux l'homme après l'auteur.

Raynald de Piperno

Parmi tous ces témoins plus ou moins proches, Raynald (ou Réginald) de Piperno (déformation de Privernum – actuellement Priverno –, dans le Latium méridional) mérite une mention particulière ; de nombreux témoignages au procès de Naples nous le font connaître comme le *socius continuus* de Thomas[26]. Selon Humbert de Romans, ces compagnons, que l'Ordre mettait au service des frères enseignants en théologie, les suivaient partout, en voyage comme au couvent, et les aidaient personnellement dans la préparation de leurs leçons, non pour leur servir de domestique (nous venons de dire que Thomas avait quelqu'un d'autre pour cette tâche), mais bien d'assistants et de secrétaires[27]. Dans le cas présent, les choses allaient encore plus loin car, si l'on en croit Raynald lui-même, il exerçait auprès de Thomas le rôle d'une nourrice (*quasi nutricis officium*), allant jusqu'à surveiller son régime alimentaire et à le faire manger de crainte que sa distraction (*abstractio mentis*) ne soit funeste à sa santé[28].

Cette proximité continuelle n'allait pas sans créer entre le maître et son *socius* des liens d'amitié ; on les devine sans peine entre Thomas et Raynald. À la demande de ce dernier, Thomas écrivit pour lui et lui dédia le *Compendium theologiae*, très explicite sur son destinataire, où il le qualifie de « fils très cher ». D'après les catalogues d'opuscules, le *De substantiis separatis* et le *De iudiciis astrorum* ont aussi été écrits pour lui[29]. Si Raynald n'était pas le seul secrétaire de Thomas, il était son seul *socius* permanent et on le voit à sa disposition même en pleine nuit ; certains pensent même que leur collaboration remonte peut-être à l'époque où Thomas se trouvait encore à Paris, lors de son premier enseignement[30]. C'est le célèbre épisode du passage difficile du *Super Isaiam* dont les saints Pierre et Paul auraient expliqué le sens à Thomas. Les éditeurs léonins, suivant en ceci A. Dondaine, en infèrent prudemment que Raynald aurait pu être présent auprès de Thomas dès l'époque de rédaction du *Super Isaiam*[31].

Ce détail n'enlève rien à l'amitié qui a pu régner entre Thomas et Raynald et on se souvient du miracle que Thomas aurait accompli en sa faveur par l'imposition de la relique de sainte Agnès qu'il portait toujours sur lui[32]. C'est Raynald, alors qu'ils étaient tous deux chez la sœur du Maître inquiète de son état, qui provoqua la poignante confidence des derniers jours : « Tout ce que j'ai écrit et enseigné me semble n'être que paille en comparaison de ce que j'ai vu[33] ». C'est lui encore qui entendit la dernière confession de Thomas[34]. Selon un manuscrit aujourd'hui disparu, Raynald sera enfin l'héritier de Thomas, puisqu'il conserva tous ses autographes (*habuit omnia scripta sua*[35]), et qu'il exerça après sa mort la charge de lecteur au couvent de Naples. En 1275, il sera élu évêque de Marsico par le chapitre de la cathédrale, mais son élection ne sera pas confirmée, peut-être parce que Jean de Verceil, le maître de l'Ordre, ne voulut pas le libérer pour cette tâche. De fait, on le retrouve peu après comme *socius* du définiteur de sa province au chapitre général de Milan en 1278, mais on ne sait pas la date exacte de sa mort (entre 1285 et 1295).

Outre ses souvenirs inestimables, nous devons encore à Raynald plusieurs reportations des œuvres de Thomas. Tout d'abord : le *Super Paulum ab XI capitulo prime Ad Corinthios usque in finem*, c'est-à-dire pratiquement tout saint Paul jusqu'à l'épître aux Hébreux incluse[36]. Ensuite la *Lectura super Iohannem*, dont il est dit qu'on n'en trouve pas de meilleure (*qua non invenitur alia melior*) ; Barthélemy ajoute qu'elle a été revue par Thomas lui-même (*correxit eam frater Thomas*), et Ptolémée de Lucques croit même pouvoir assurer que Thomas a annoté cinq chapitres de sa propre main (*de qua ipse super quinque capitula proprio stylo notavit*). Raynald a encore reporté la *Lectura super tres nocturnos* <*Psalterii*>, les *Collationes* sur le Pater et le Credo et quelques collations pour les dimanches et fêtes et le Carême. À cela il faut ajouter les quelques notes marginales du manuscrit oxonien de l'*alia lectura* détectées par A. Oliva. On a cru longtemps que les catalogues (y compris celui de Prague) mentionnaient également une *Lectura super primum de anima*, mais R.-A. Gauthier a montré qu'il s'agissait d'une erreur de lecture du compilateur de la liste[37].

Même si Raynald nous a laissé une bonne quantité de sermons et si on lui doit peut-être d'avoir complété la *Somme de Théologie* par l'adjonction d'un *Supplément*[38], il va de soi que la célébrité du Maître devait éclipser celle de son compagnon, mais il est équitable de rappeler que Thomas n'eût pas pu faire tout ce qu'il a fait, ni même peut-être avoir été tout ce qu'il a été sans ce collaborateur et ce confident de tous les instants.

Thomas et les siens

On dispose ici de quelques données historiquement bien attestées[39]. Le 10 septembre 1272, le roi Charles Ier faisait savoir à l'Administrateur des biens de la Couronne que frère Thomas d'Aquin avait été désigné par son beau-frère, Roger d'Aquila, comte de Traetto, comme son exécuteur

testamentaire. À ce titre, un autre document daté du 20 septembre, le chargeait de répartir aux héritiers, selon les instructions du défunt, différentes sortes de biens : mules, juments, poulains, selles, tuniques, simarres, blé, etc. Quelques jours plus tard, le 2 octobre, le roi écrit de nouveau au même administrateur que les instructions laissées par Roger prévoient que Thomas est chargé de restituer les terres que le défunt s'était injustement appropriées et que pour d'autres restitutions il pourra se servir des revenus des moulins de Scauri. Il est donc autorisé à garder entre les mains cet argent jusqu'à ce que ces opérations soient terminées et les officiers de la Couronne ne doivent pas faire obstacle à sa tâche.

On est un peu étonné au premier abord de voir Thomas aux prises avec ce genre d'affaires qui exigent un sens pratique qu'on n'attendrait guère de sa part. Pour contenter tout le monde, la tâche dut requérir un certain doigté et, si l'on sait lire les documents, on devine que Thomas eut à déployer quelque diplomatie. Il lui fallut en effet accomplir de délicates démarches concernant le tuteur à qui confier les enfants. Comme il s'agissait d'un grand du royaume, le roi avait déjà confié la tutelle des quatre enfants au Maître procurateur de la Terre de Labour, mais pour des raisons aisément compréhensibles, frère Thomas préféra que cette charge restât dans la famille. Il alla donc lui-même trouver le roi à Capoue et obtint de lui que la tutelle fût remise à Roger de San Severino, comte de Marsico, son autre beau-frère, qui l'exercerait conjointement avec Adelasia, la mère des enfants[40].

Le roi s'était donc rendu aux raisons de l'exécuteur testamentaire, et ceci d'assez bonne grâce si nous en jugeons d'après les termes employés à son sujet (*dilectus amicus noster*). Thomas profita-t-il de l'occasion pour plaider sa propre cause – ou plutôt celle de son couvent de mendiants ? On ne peut que poser la question, mais quelques jours après cette visite au roi, Thomas reçut de lui la somme d'une once d'or par mois pour son enseignement de la théologie aussi longtemps qu'il enseignerait à Naples[41].

Comme le remarque justement Walz, cette somme n’avait rien d’extraordinaire : « Pour apprécier ce traitement, il faut savoir que le roi Conrad donnait déjà à un professeur douze onces d’or par an et que Charles II, au cours des années 1302-1306, versa annuellement cent cinquante onces d’or pour l’enseignement de la théologie dans les trois écoles conventuelles de Naples[42]. » On aurait tort d’ailleurs de s’imaginer ce salaire comme directement versé à Thomas lui-même qui aurait alors mené la vie privée (à cent lieues de cette pauvreté pour laquelle il avait combattu jadis) ; le texte est fort clair à ce sujet : cet argent est bien destiné aux frais possibles de Thomas, mais l’argent est versé au prieur du couvent de Naples ou à son représentant (*ad requisitionem prioris fratrum* […] *in Neapoli, vel certi nuncii eius*).

Il y a toutefois ici un parallèle fort intéressant dans la vie de Jacques de Viterbe. Quelque 20 ans plus tard, en 1294, le chapitre provincial des Ermites de saint Augustin lui accordait en sa qualité de nouveau maître (*magistro nostro novo*) une provision annuelle de 8 florins-or, à quoi il ajoutait une somme de 25 florins-or pour les dépenses occasionnées par sa promotion à la maîtrise. La provision annuelle fut renouvelée les deux années suivantes, et le chapitre général de 1295, prenant une mesure semblable, la justifiait de la manière suivante : « Étant donné que notre intention et notre volonté est que frère Jacques de Viterbe, maître *in sacra theologia*, écrive et fasse des livres (*debeat scribere et facere opera in sacra pagina*), nous définissons qu’il doit recevoir chaque année un florin-or de chaque province de l’Ordre, pour ses secrétaires, ses parchemins et autres nécessités[43]. » À notre connaissance, nous n’avons aucun document semblable concernant frère Thomas d’Aquin, mais il n’est pas invraisemblable qu’il ait reçu lui aussi une allocation qui lui aurait permis de défrayer ses secrétaires séculiers et sur laquelle il aurait offert aussi le repas de la Sainte-Agnès.

Pour en revenir aux affaires dont Thomas dut s'occuper, les textes dans leur sécheresse ne disent certainement pas tout, mais on devine sans peine les palabres qui ont dû présider à ces partages, les discussions autour de la tutelle des enfants, les divers déplacements entrepris pour régler cette affaire. Comme il dut se rendre à Capoue pour voir le roi, il dut aussi aller à Traetto ou à Marsico pour estimer les choses de façon plus précise sur les lieux mêmes. On réalise facilement que tout cela a dû amputer sérieusement son temps d'étude et d'enseignement. Mais la famille n'hésita pas à jouer de cette nouvelle relation pour obtenir du roi, par l'intermédiaire de Thomas, un passeport pour que sa nièce Françoise puisse aller faire une cure aux eaux de Pouzzoles[44]. Originaire du royaume de Naples, elle n'aurait pas dû avoir besoin de cette autorisation, mais elle était la femme d'Annibald de Ceccano qui, ayant pris le parti de Conradin quelques années plutôt, avait été déclaré traître à la cause angevine[45]. L'influence de son oncle lui fut donc utile, mais sa reconnaissance lui rendit amplement ce service : lors de sa maladie quelques mois plus tard, c'est chez les époux Ceccano, à Maenza, que Thomas fut hébergé. Et c'est encore Françoise qui, la première, se précipita à Fossanova en apprenant sa mort[46]. Y a-t-il eu d'autres interventions de ce genre ? Nous ne le savons pas, mais il est clair qu'on retrouve ici l'homme fortement lié à son milieu familial que nous avons déjà rencontré au début de ce livre.

Esquisse d'un portrait

S'il est possible de quitter pour quelques instants le terrain solide des textes et des dates, nous aimerions maintenant tenter de recueillir de ceux qui l'ont connu quelques indications sur l'homme et le saint que fut Thomas. La tâche n'est pas facile. On sait depuis longtemps les limites du genre hagiographique et l'on a souligné à juste titre que les modèles convenus n'étaient pas absents de la biographie composée par Tocco[47]. Il en

va de même pour le procès de canonisation où, nous venons de le dire, la proportion des témoignages utiles est faible par rapport aux données stéréotypées. Dans bien des cas, nous ne pouvons guère atteindre que l'idée que les contemporains se faisaient de Thomas et l'image qu'ils avaient gardée de lui à travers la conception qu'ils se faisaient de la sainteté, mais on aurait tort, croyons-nous, de pécher par excès de scepticisme en refusant systématiquement d'examiner tout ce que nous apprenons par cette voie. Certains détails personnels, qui ne s'harmonisent pas du tout avec l'idée que les modernes se font de l'Aquinate, ont peut-être quelque chance d'être vrais.

D'abord son portrait physique. Les témoignages sont concordants, il était grand et gros et il avait le front dégarni : *fuit magne stature et pinguis et calvus supra frontem*, dit un cistercien de Fossanova[48]. Thomas tient sans doute sa haute taille de son ascendance normande ; elle est aussi remarquée, comme son embonpoint, par un second qui répète : *fuit magne stature et calvus et quod fuit etiam grossus et brunus*[49]. Remi de Florence, qui fut son élève à Paris, ne craint pas de souligner qu'il était *très* gros : *pinguissimus*[50].

Tocco, qui suggère pudiquement une certaine corpulence, s'exprime plus amplement : « Quant à la disposition naturelle de son corps et de son esprit, on dit qu'il était grand de corps (*magnus in corpore*), d'une taille haute et droite qui répondait à la rectitude de son âme. Il était blond comme les blés (*coloris triticei*), indice de son tempérament bien équilibré. Il avait une grosse tête comme l'exigent les organes parfaits que demandent les facultés sensibles au service de la raison. Le cheveu un peu rare (*aliquantulum calvus*)[51]. »

Ce noble portrait concorde pour le fond avec les déclarations plus sommaires des deux moines[52], mais il veut en outre montrer que ces traits physiques sont en relation avec une physionomie spirituelle dans l'idée qu'il y a un rapport idéal entre perfection morale et beauté[53]. On peut

rappeler ici l'anecdote déjà citée rapportée par la mère de Raynald, son compagnon : « Lorsque Thomas passait dans la campagne, le peuple qui se trouvait occupé dans les champs abandonnait ses travaux et se précipitait à sa rencontre, admirant la stature imposante de son corps et la beauté de ses traits humains. Ils allaient au-devant de lui bien plus à cause de sa beauté qu'en raison de sa sainteté ou de sa noble origine[54]. »

Dans le texte même de Tocco, c'est un autre épisode qui vient à l'appui de ce portrait idéal. Le biographe continue en soulignant que sa chair, de complexion délicate, révélait la capacité de son intelligence[55], et que son âme emplie de force virile était capable de donner à ce corps la force de lui obéir et de ne redouter absolument rien. Pour illustrer cela, Tocco rapporte l'épisode d'une terrible tempête en mer essuyée lors d'un voyage vers Paris ; alors que les matelots eux-mêmes effrayés en étaient à redouter la mort, Thomas confiant en la providence ne se troublait aucunement.

Pour autant que nous puissions le saisir à travers ces notations, ce portrait est celui d'un homme à la fois robuste et délicat. Sa sensibilité à la douleur a frappé ses contemporains : il demandait qu'on le prévienne avant de procéder à une cautérisation ou une saignée, pour qu'il puisse échapper à la douleur en concentrant son esprit sur quelque sujet élevé[56]. Quant à sa robustesse, on peut la déduire de rares ennuis de santé. La saignée évoquée à l'instant ne dit rien de contraire : elle faisait partie de l'habituel entretien de la santé au Moyen Âge ; la cautérisation à la jambe pourrait par contre faire penser à un ulcère variqueux. Un épisode le montre en proie à un accès de fièvre tierce[57] ; un autre, plutôt cocasse, le montre embarrassé par une dent superflue poussée subitement et qui le gêne pour parler : comme il redoute l'extraction par-dessus tout, il obtient d'en être libéré par la prière[58]. On nous dit ailleurs qu'il célébrait la messe chaque jour « si quelque infirmité ne l'en empêchait pas[59] ». Avant les dernières semaines, où ces mentions vont se multiplier, elles sont assez rares.

Ce sont plutôt ses voyages et surtout les longues marches effectuées pour se rendre aux lieux de ses assignations qui plaident en faveur de cette robustesse. S’il avait dû parcourir à pied le trajet de Naples à Paris puis à Cologne et retour ; puis de Paris à Rome et retour, et de nouveau de Paris à Naples, en ajoutant les divers déplacements effectués pour se rendre aux chapitres provinciaux, on a calculé qu’il aurait dû faire quelque 15 000 kilomètres[60]. C’est oublier la possibilité – qui est une quasi-certitude – que plusieurs de ces voyages ont pu être faits au moins en partie par voie maritime et fluviale. La tempête affrontée, probablement lors du retour vers Paris en 1268, en est une preuve. Une anecdote de la quatrième rédaction de Tocco, et vraisemblablement de la même époque, le montre même remorquant à lui tout seul et contre le courant une barque que les mariniers avaient grand peine à tirer, ce qui est au moins un souvenir d’un voyage sur le fleuve et un écho de sa force physique[61].

Si l’on parvient à se frayer une voie au travers de l’accumulation des habituels lieux communs qui prétendent décrire le saint personnage, il n’est peut-être pas impossible de percevoir quelque chose de l’homme qu’a été Thomas dans l’un ou l’autre témoignage. Tel celui de Barthélemy de Capoue qui rapporte ceci comme étant l’opinion commune de tous ceux qu’il avait pu interroger : « Ils croyaient que l’Esprit-Saint était vraiment avec lui, car il était *toujours gai de visage, doux et affable*[62]… » Tocco se fait l’écho du caractère communicatif de ce même trait : il inspirait la joie à ceux qui le regardaient[63]. À l’appui de cette joie surnaturelle on peut ajouter un détail exceptionnel (le seul écho concret à notre connaissance qui nous soit parvenu des cours de Thomas !) qui montre qu’il n’était pas dépourvu d’humour. Remi de Florence raconte qu’il faisait allusion en plaisantant à la solennité exceptionnelle des célébrations liturgiques de la Saint-Martin, évoquant la dévotion de ces paysans qui ne craignaient pas de placer saint Martin au-dessus de saint Pierre, puisque, récolte faite à l’automne, ils nageaient alors dans l’opulence[64].

Nous n’avons aucun indice de la fréquence possible de ce genre de saillies, mais ce que nous savons par ailleurs de la vivacité des réactions de Thomas nous incline à penser qu’elles pouvaient n’être pas rares. Cependant, on nous dit aussi qu’il était d’une rare humilité et patience et que jamais il ne blessait personne par des paroles injurieuses[65]. Barthélemy souligne que, même dans les disputes, où il est pourtant fréquent de dépasser la mesure, on le trouvait toujours doux et humble, n’utilisant jamais de grands mots affectés[66]. Lors du différend avec Pecham, le récit se plaît à contraster la différence d’attitude des deux protagonistes et attribue justement à l’humble magnanimité de Thomas le souci de ne pas gâcher le *principium* du nouveau maître[67].

Ce dernier épisode permet de rencontrer un Thomas plus familier, celui du maître mis en confiance par ses étudiants à qui il n’interdit pas de lui parler franchement ni de plaisanter avec lui. On nous le montre ainsi parmi ses jeunes frères en promenade ou à l’issue d’une séance solennelle à l’université[68]. Ces récits datent toutefois de la première époque parisienne ; les épisodes du temps de Naples montrent un Thomas plus avare de son temps et n’hésitant pas à quitter les récréations communes si l’on s’y perd dans des conversations frivoles[69]. Il préfère de beaucoup se promener seul dans le cloître ou dans le jardin et y retrouver ses réflexions habituelles dès qu’il a expédié l’affaire pour laquelle on l’a traîné au parloir[70].

À cette même époque (et c’était probablement le cas depuis déjà longtemps), il mène en fait une vie très retirée. Il consacre le minimum de temps au repas et au sommeil ; il semble même qu’il ne mange qu’une fois par jour[71]. Pour le lever de nuit (Matines), il est à l’église avant tous, mais se retire quand il entend les autres arriver[72] ; sauf exception, on ne le voit pas assister à d’autre office qu’à celui de Complies[73]. S’il célèbre chaque jour la messe et en entend aussitôt une seconde, il remonte immédiatement dans sa chambre pour y travailler[74].

Cela signifie donc qu'il n'assiste pas à la messe conventuelle avec la communauté, mais il ne faut pas voir là le signe d'un tempérament asocial ; déjà à cette époque les Constitutions dominicaines prévoyaient la dispense du chœur (ainsi que de diverses autres obligations régulières) pour les enseignants, à l'exception de Complies. Thomas suivait donc en cela la coutume normale de ses collègues lecteurs[75]. Le repas de la Sainte-Agnès offert à ses étudiants pour célébrer la guérison de Raynald est bien le signe qu'il ne répugnait pas à l'occasion à quelque manifestation de joie communautaire.

On se gardera d'apprécier les rapports sociaux de Thomas, religieux du XIIIe siècle, selon le modèle de nos relations mondaines actuelles. On ne lui connaît pas de relations féminines qui permettrait de découvrir davantage son affectivité (comme nous le pouvons pour Jourdain de Saxe et Diane d'Andalo[76]), on croit pouvoir dire cependant qu'il savait ce qu'est une amitié profonde et qu'il avait des amis, y compris parmi les siens. Tout ce que l'on sait de ses relations familiales indique suffisamment qu'elles étaient affectueuses. Quant à ses amis, il suffit de penser à Raynald, ou à Annibald degli Annibaldi, son ancien élève et successeur, devenu cardinal, auquel il parle explicitement de la vieille amitié (*antiqua dilectio*) qu'il a pour lui. Il faut surtout rappeler la finesse avec laquelle il a commenté les Livres VIII et IX de l'*Éthique* où Aristote expose sa notion de l'amitié, et dont on sait que Thomas en a fait la notion-clé de son traité de la charité. Sa prédication elle-même renvoie avec une délicate sensibilité à l'expérience que nous avons de l'amitié pour suggérer l'exigeante qualité de nos rapports avec Dieu[77]. Il est difficile de penser que l'homme qui parle ainsi n'aurait de l'affectivité d'autre connaissance que livresque.

UN HOMME DE GRANDE CONTEMPLATION

Thomas avait une piété concrète très incarnée. On a déjà parlé de la relique de sainte Agnès qu'il portait toujours sur lui[78]. On a du mal à le croire, mais il aurait fait la même chose avec la dent superflue dont il s'était miraculeusement débarrassé[79]. À part saint Paul, on ne parle pas de révérence particulière à l'égard d'autres saints ; si la Vierge Marie n'est pas absente, elle est sûrement moins présente que dans de nombreuses autres vies de saints. Thomas était sans doute partie prenante de la dévotion mariale de l'ordre dominicain (procession du *Salve*, *Magnificat*, office *De Beata*), mais les témoignages au procès ne mentionnent ici rien de particulier[80].

Souvenir sans doute de l'épisode où sa jeune sœur avait été tuée par la foudre alors qu'il dormait à ses côtés, il avait l'habitude de se signer pendant les orages en répétant « Dieu est venu dans la chair, Dieu pour nous a souffert[81]. » Si l'on se souvient que cela se passe durant la terrible tempête qu'il essuya et que lui seul demeurait tranquille, alors que les matelots eux-mêmes en étaient effrayés, on ne verra pas là un signe de frayeur, mais bien l'expression d'une foi qui ne répugne pas à se manifester par des gestes sensibles.

Les témoins se plaisent à répéter que Thomas fut un homme de contemplation et d'oraison[82]. Il n'est sans doute guère de saints dont la chose ne fut dite ; il sera pour nous plus éclairant de remarquer que, le plus souvent, nous saisissons sa prière en relation directe à son travail intellectuel : « Toutes les fois qu'il voulait étudier, entreprendre une dispute, enseigner, écrire ou dicter, il se retirait d'abord dans le secret de l'oraison et priait en versant des larmes, afin d'obtenir l'intelligence des mystères divins[83]. » Ce pourrait n'être encore qu'une banalité pieuse si l'insistante répétition des textes n'assurait que c'était bien une pratique constante, prenant corps en des gestes précis qui permettent d'en saisir la réalité incarnée de façon parfois frappante.

La plus parlante est sans doute celle-ci – bien que l'occasion telle que la rapporte Tocco en soit fort peu vraisemblable. Les Maîtres de Paris, s'étant aperçus de leurs discordances dans leur façon de parler de la permanence des accidents eucharistiques *sine subiecto*, auraient demandé à Thomas de se prononcer *sententialiter* sur ce sujet, promettant de s'en tenir par la suite à ce qu'il dirait. Cette circonstance spéciale (évidemment inconnue par ailleurs) aurait donc conduit Thomas à réfléchir sur les difficultés métaphysiques présentées par le sujet. Mais avant d'oser en parler à ses auditeurs, il voulut consulter le principal intéressé. Il se rendit alors devant le Crucifix et, plaçant devant lui, comme devant son Maître, le cahier ouvert dans lequel il avait écrit, il pria les bras en croix[84].

Dans ces circonstances précises, la réalité historique de cet épisode est pour le moins douteuse. Le climat de rivalité aiguë qui régnait à Paris entre mendiants et séculiers rend peu plausible cette consultation par des collègues pleins de vénération pour le savoir de Thomas. Elle le serait davantage si des confrères dominicains avaient pris l'initiative d'une semblable démarche. On aimerait au moins retenir de cette anecdote l'expressive simplicité du geste – sublime dans sa naïveté – et l'intention profonde de la démarche du saint qui vérifie dans la prière la solidité de sa construction. Elle ne serait pas sans précédents.

Cette manière de prier prosterné devant l'autel ou les bras levés en croix évoque en effet irrésistiblement les *Neuf manières de prier de saint Dominique*, le fondateur des Prêcheurs[85]. C'est sans doute à des miniatures comme celles qu'on trouve dans ce manuscrit qu'il faut penser si l'on veut savoir à quoi ressemblait l'image devant laquelle priait Thomas. Non pas l'homme torturé de Grünewald, mais la majesté souffrant dans la dignité, non encore tout à fait disparue de l'art d'Occident, des pantocrators de la mosaïque byzantine. Hautement stylisée, l'expression de la douleur réside presque uniquement dans les traits du visage, le jet de sang qui jaillit du

côté étant plutôt l'expression symbolique des sacrements qui donnent naissance à l'Église.

C'est précisément à ce contexte que renvoie le récit suivant qui se situe à Naples, à l'époque où Thomas écrit les questions sur la passion et la résurrection du Seigneur[86]. Comme à son habitude, le matin très tôt, il prie à la chapelle Saint-Nicolas ; Dominique de Caserta, le sacristain qui l'observe, le voit en lévitation et entend une voix venant du Crucifix : « Tu as bien parlé de moi, Thomas, quelle sera ta récompense ? – Rien d'autre que Toi, Seigneur. » L'épisode est plus connu que le précédent ; certains pensent même qu'il sonne plus vrai, car plus sobre ; on ne saurait pourtant en garantir l'historicité (la similarité relative des deux récits conduit à penser que l'un des deux est un doublet)[87].

Sans pousser davantage cette question de la réalité de l'épisode, on en retiendra au moins comme vraisemblable qu'on a vu Thomas prier devant le Crucifix. Mais il ne sera pas tout à fait hors de propos de souligner un élément commun à ces deux cas : en fait, ce sont les assistants qui rapportent une vision-audition dont ils ont eux-mêmes été bénéficiaires ; Thomas et son geste de prière devant l'autel ou le Crucifix n'en sont en rien compromis. C'est un de ces cas-types où les témoins révèlent la façon dont ils approchaient le saint. Mais ce saint, dont nous imaginerions la piété plus cérébrale, n'a pas craint d'écrire que l'humanité du Christ était une pédagogie suprêmement adaptée pour parvenir à sa divinité[88]. On a beau savoir que les récits hagiographiques du XIIIe siècle regorgent d'histoires semblables, on se défend mal de penser que Thomas parle ici d'expérience.

Sans inventorier tous les récits ou témoignages[89], il semble qu'on puisse dégager avec un minimum de certitude trois traits caractéristiques de la manière de prier de Thomas. Le lien de la prière à l'étude est évidemment le premier ; Tocco pour une fois bien inspiré l'a très bien résumé comme étant un des enjeux de la lutte avec les séculiers incapables de comprendre qu'on pouvait se sauver *in sola studii contemplatione*[90]. Le second est

certainement la dévotion à l'eucharistie, non pas à l'adoration du Saint-Sacrement comme on l'entendra dans les temps modernes, mais bien au sacrement célébré chaque jour. L'attestation des deux messes quotidiennes, commune à bien d'autres saints, – l'une qu'il célèbre, l'autre à laquelle il assiste – est trop fréquemment répétée pour qu'on puisse en douter[91]. Il avait aussi, semble-t-il, l'habitude de réciter au moment de l'élévation la deuxième partie du *Te Deum* : *Tu rex glorie Christe, Tu Patris sempiternus es Filius*, jusqu'à la fin[92]. La chose se comprend assez bien si l'on se souvient que, sous une forme ramassée, le cantique rappelle à ce moment-là les mystères de la vie du Christ. C'est surtout durant la célébration de la messe qu'il a les extases prolongées qui ont marqué ses derniers mois : celle du dimanche de la Passion (26 mars 1273) et celle vers la Saint-Nicolas huit mois plus tard (6 décembre 1273)[93].

Puisque Thomas en était parvenu à la Question 90 de la *Tertia Pars*, la rédaction du traité de l'eucharistie achevée peu de temps auparavant avait donc pris place approximativement entre ces deux dernières dates. L'évolution déjà perçue à Orvieto, à l'époque de la composition de l'Office du Saint-Sacrement, arrivait elle aussi à son terme et l'auteur expérimentait en sa personne ce qu'il avait écrit : « Par la puissance de ce sacrement, l'âme est intérieurement restaurée du fait qu'elle est spirituellement réjouie et, d'une certaine façon, enivrée par la douceur de la bonté divine, selon ce mot du Cantique (5,1) : *Mangez, mes amis, et buvez ; je vous enivrerai, mes bien-aimés*[94]. » Récits et témoignages étant élagués de leur rhétorique propre, on doit finalement constater que le Thomas de l'*Ystoria* et du procès de Naples n'est pas très différent de celui que laissent deviner ses écrits théologiques[95].

On peut faire une constatation semblable quant au troisième trait qui ressort avec encore plus de force, la dévotion au Crucifix : quand on le présente en prière ou en lévitation, c'est devant l'image du Crucifié ou devant l'autel symbole liturgique du Christ[96]. S'il était besoin de justifier

davantage ce dernier point, il suffit de se reporter à la façon dont il parle du Christ dans son enseignement ou dans sa prédication :

> Quiconque veut mener une vie parfaite n'a rien d'autre à faire que de mépriser ce que le Christ a méprisé sur la croix et désirer ce qu'il a désiré. Il n'y a pas en effet un seul exemple de vertu que ne nous donne la croix. Cherches-tu un exemple de charité ? *Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis*, et le Christ l'a fait sur la croix […]. Cherches-tu un exemple de patience ? Le plus parfait se trouve sur la croix […]. Cherches-tu un exemple d'humilité ? Regarde le Crucifié […]. Un exemple d'obéissance ? Mets-toi à la suite de Celui qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort […]. Un exemple de mépris des choses terrestres ? Marche derrière Celui qui est le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois, en qui se trouvent tous les trésors de la sagesse et qui cependant, sur la croix, apparaît nu, objet de moqueries, conspué, frappé, couronné d'épines, abreuvé de fiel et de vinaigre, mis à mort[97].

Nous aurons à revenir sur cette omniprésence du Christ comme modèle absolu de la vie chrétienne ; il nous suffit de savoir ici que Thomas ne cesse de rappeler que « toute action du Christ est pour nous un enseignement[98] », et que ce fut une règle de vie pour lui-même.

La distraction de Thomas était légendaire. Perdu dans ses pensées, il continuait sa réflexion où qu'il se trouvât : au réfectoire où l'on pouvait lui ôter les plats sans qu'il s'en aperçoive[99], ou à la table de saint Louis, s'il faut ajouter foi à l'anecdote bien connue[100]. Quand il est ainsi absorbé, il peut même tenir une chandelle sans remarquer la flamme qui le brûle. Durant les derniers mois, cette *abstractio mentis* s'accentue encore : au parloir où on l'avait conduit pour saluer des visiteurs de marque, il ne

s’aperçoit même pas de leur présence et il faut tirer fortement son vêtement pour qu’il revienne à lui[101]. Cela se manifeste aussi durant la prière : pendant la messe du dimanche de la passion 1273, alors que beaucoup de participants sont là, son extase se prolonge si longtemps qu’on doit intervenir pour qu’il puisse achever la célébration et le soir à Complies son visage est baigné de larmes pendant le chant du *Media vita*[102].

Pour l’excuser auprès du cardinal de passage, l’un de ses familiers avait expliqué : « Ne vous étonnez pas ! Cela lui arrive *souvent* » (« Non miremini, quia *frequenter* sic abstrahitur »). L’expédient provisoire pour le faire revenir à lui est toujours le même, on le tire fortement par la chape. Il est clair alors qu’il ne sort qu’à regret de ce monde intérieur.

La dernière maladie et la mort

Le contexte que nous avons rappelé éclairera peut-être le récit des dernières semaines. Le 29 septembre 1273, Thomas participe encore au chapitre de sa province à Rome en qualité de définiteur[103]. Mais quelques semaines plus tard – selon Barthélemy de Capoue, qui tient ce récit de Jean del Giudice qui l’a appris de Raynald lui-même –, alors qu’il célébrait la messe dans la chapelle Saint-Nicolas, Thomas subit une étonnante transformation (*fuit mira mutatione commotus*) : « Après cette messe, il n’écrivit plus jamais ni ne dicta quoi que ce soit et délaissa même son matériel pour écrire (*organa scriptionis*[104]) ; il en était à la troisième partie de la *Somme*, au traité de la pénitence ». À Raynald stupéfait, qui ne comprend pas pourquoi il abandonne son œuvre, le Maître répond simplement : « Je ne peux plus. » Revenant à la charge, Raynald reçoit la même réponse : « Je ne peux plus. Tout ce que j’ai écrit me semble de la paille en comparaison de ce que j’ai vu[105]. »

À partir de cette date – aux environs du 6 décembre (*a festo beati Nicolai circa*) –, Thomas apparaît profondément changé. Lui, que nous

avons connu si robuste et qui naguère encore se levait pour prier avant tout le monde, doit s'aliter[106], et on l'envoie se reposer chez sa sœur, la comtesse Théodora, au château de San Severino, au sud-est de Naples, un peu au nord de Salerne. Il n'y parvient qu'au prix d'un grand effort (*properavit cum difficultate magna*). Avait-il des difficultés à marcher ? À peine arrivé chez sa sœur qu'il salue à peine, il a chez elle une extase prolongée avec abstraction totale des sens. Comme Théodora s'inquiète de son mutisme, Raynald lui confie : « Le Maître est *fréquemment* perdu en esprit quand il s'absorbe dans sa contemplation. Mais jamais comme aujourd'hui je ne l'ai vu si longtemps hors de ses sens[107] ». Il est difficile d'évaluer la durée de leur séjour à Sanseverino, mais après quelque temps Thomas et son *socius* regagnent Naples – sans doute à la fin de décembre 1273 ou au début de janvier 1274[108].

Dès la fin janvier ou au début février, ils doivent se remettre en route pour le concile que Grégoire X a convoqué pour le 1er mai 1274 à Lyon, en vue d'une entente avec les Grecs. Thomas prend donc avec lui le *Contra errores grecorum* qu'il avait composé à la demande d'Urbain IV[109]. Un peu après Teano, absorbé dans ses pensées, il ne remarque pas un arbre tombé en travers de la route et heurte de la tête contre une branche. Comme il est étourdi par le choc (*fere stupefactus*), on se précipite pour l'aider, mais il assure qu'il n'est que légèrement blessé. Il continue donc à cheminer en devisant avec Raynald qui cherche à le distraire en lui parlant du cardinalat qu'il recevra sûrement au concile, comme frère Bonaventure. Thomas n'apprécie que modérément ces perspectives et impose silence à son compagnon[110].

La réputation du voyageur chemine plus rapidement que lui et c'est probablement à San Germano (l'actuel Cassino) que l'attend un envoyé de Bernard Ayglier, l'abbé du Mont-Cassin, qui l'invite à faire un petit détour par l'abbaye pour éclairer ses religieux sur le sens d'un passage de saint Grégoire. La montée est longue et rude (la dénivellation est de 480 m que la

route actuelle gravit en 9 km) ; Thomas décline l’offre de passer par le monastère – peut-être se sent-il déjà trop fatigué – et allègue qu’une réponse par écrit aura l’avantage d’être utile à des lecteurs à venir et pas seulement à des auditeurs présents (de fait, sa réponse sera recopiée en marge du passage litigieux).

Les moines sont donc troublés par l’interprétation de ce texte qui concerne les rapports de l’infaillibilité de la prescience divine avec la liberté humaine. Thomas réaffirme ces deux données, mais souligne que la différence de plan entre les deux termes en présence n’entraîne aucune nécessité de l’un sur l’autre : voir quelqu’un s’asseoir ce n’est pas l’obliger à s’asseoir. Ainsi Dieu ne peut se tromper en sa science qui voit toutes choses dans le présent de son éternité et l’homme est libre dans son activité de créature temporellement située. Notons-le au passage, ce petit écrit dicté à Raynald est peut-être l’explication la plus claire et la plus brève que l’auteur ait jamais donnée de ce problème ; cela témoigne que, si son corps est atteint de diverses manières, les facultés intellectuelles du Maître sont intactes[111].

Après quelques jours de voyage, dans la deuxième quinzaine de février (c’était déjà le temps du carême qui, cette année-là, avait commencé le 14 février), ils parviennent au château de Maenza, un peu au nord de Terracina, où habite Dame Françoise, la nièce de Thomas que nous connaissons déjà. C’est là qu’il tombe malade et perd totalement l’appétit ; le médecin requis pour s’occuper de lui – Jean de Guido, de Piperno – s’enquiert de ce qu’il aimerait manger et obtient une réponse déconcertante : des harengs frais, qu’il aurait jadis appréciés quand il était en Île de France. Par miracle, on en trouve, mais selon Tocco, ce furent les autres qui les mangèrent, puisque le malade n’en avait plus envie[112] ; un témoin oculaire assure pourtant qu’il en mangea : *de quibus etiam arengis comedit dictus frater Thomas*[113].

Tocco dit encore que, se sentant un peu mieux après quelques jours, Thomas tenta de reprendre le chemin de Rome, mais dut s'arrêter à l'abbaye de Fossanova pour y reprendre des forces. Selon un témoin oculaire, le futur abbé de Fossanova, Nicolas, il se fit transporter de chez sa nièce à l'abbaye : « Si le Seigneur doit me rendre visite, il vaut mieux qu'il me trouve dans une maison de religieux plutôt que dans une maison de séculiers[114]. » Un autre témoin oculaire, Pierre de Monte San Giovanni, raconte peut-être plus exactement ce qui s'est passé. En compagnie du prieur de Fossanova et de deux autres frères du monastère, il était allé à Maenza rendre visite à Thomas qu'il connaissait de longue date ; après avoir passé quatre jours au château, les moines repartirent emmenant le malade et ses compagnons avec eux – Thomas étant sur une monture (*equitavit*), signe de sa faiblesse et de la gravité de son état, puisqu'il était interdit aux dominicains de voyager à cheval[115].

Thomas survécut là pendant quelque temps (*iacuit infirmus quasi per mensem*), plein de confusion et de reconnaissance pour la peine que les moines se donnaient pour lui, portant à dos d'hommes le bois pour le chauffer. Selon Tocco, il aurait alors brièvement commenté à leur intention le *Cantique des Cantiques* pour les en remercier, mais l'abbé Nicolas, qui était pourtant là, ne dit rien de cela, pas plus qu'aucun des cisterciens encore survivants au moment du procès de Naples[116]. S'il n'est pas invraisemblable que Thomas ait alors adressé quelques paroles d'édification aux religieux qui venaient le visiter, son état de santé ne permet guère de considérer comme plausible qu'il ait alors composé un Commentaire complet du *Cantique*. Si un texte écrit en a jamais existé (Barthélemy de Capoue et plusieurs Catalogues en parlent, mais non les listes de Prague), il ne nous est pas parvenu[117].

Après s'être confessé à Raynald, Thomas reçut le viatique le 4 ou le 5 mars ; comme c'était la coutume, il prononça alors une profession de foi eucharistique. Selon le témoin oculaire, Pierre de Monte San Giovanni, il

dit alors devant le couvent rassemblé beaucoup de belles paroles au sujet du Corps du Christ, parmi lesquelles il y avait celles-ci : « J'ai beaucoup écrit et enseigné au sujet de ce très saint Corps et des autres sacrements dans la foi du Christ et de la sainte Église romaine, à la correction de laquelle j'expose et je soumets tout[118]. » Jean de Adelasia, autre moine de Fossanova, mais non témoin oculaire, transmet une formule plus brève, mais de même sens exactement[119].

On connaît davantage la formule amplifiée de Barthélemy qui se termine de la même façon par la soumission au jugement de l'Église. C'est de Barthélemy sans doute que Tocco l'a reçue et la reprend intégralement ; c'est ici aussi que Tocco insère l'*Adoro Te* de sa quatrième rédaction. Elle mérite d'être reproduite car elle rétablit quelque peu le jugement que le mourant porte sur son œuvre :

> Je te reçois prix de la rédemption de mon âme, je te reçois viatique de mon pèlerinage, *pour l'amour de qui j'ai étudié, veillé, peiné ; je t'ai prêché, je t'ai enseigné* ; jamais je n'ai rien dit contre toi, et si je l'ai fait c'est par ignorance et je ne m'entête pas dans mon erreur ; si j'ai mal enseigné au sujet de ce sacrement ou des autres, je le soumets au jugement de la sainte Église romaine, dans l'obéissance à laquelle je quitte maintenant cette vie[120].

Il est tout à fait permis de renvoyer à cette déclaration pour avoir une appréciation plus positive – et donc plus exacte – de l'expression : « Tout cela me semble de la paille[121] ». La paille, c'est l'expression consacrée pour distinguer, en lui donnant son poids, le grain de la réalité de l'enveloppe des mots ; les mots ne sont pas la réalité, mais ils la désignent et y conduisent. Parvenu à la réalité même, Thomas avait quelque droit à se sentir détaché à

l’égard des mots. Cela ne signifiait nullement qu’il considérait son œuvre comme sans valeur. Simplement il arrivait au-delà.

Thomas reçut l’onction des malades le jour suivant en répondant lui-même aux prières rituelles. Il mourut trois jours après avoir reçu le Corps du Seigneur, soit le mercredi 7 mars, aux petites heures du matin[122].

*

Ce récit succinct a posé aux historiens deux grandes questions. La première concerne la nature de la maladie finale. En tant que telle, elle n’a peut-être pas de lien direct avec ce qui précède ; mais que s’est-il passé au juste aux environs du 6 décembre 1273 et dans les jours suivants ? S’agit-il seulement, comme l’a communément acceptée jusqu’ici la tradition hagiographique, d’une expérience mystique qui aurait encore accentué l’*abstractio mentis* habituelle de Thomas ? – provoquant ainsi un détachement total même à l’égard de son œuvre, accompagnée d’un manque de goût à vivre, dont le signe le plus clair est l’anorexie mentionnée à plusieurs reprises. Sans récuser cette explication ni même sa probabilité, il est pourtant difficile de faire abstraction de l’enchaînement des secousses physiques qui ont éprouvé l’organisme du malade. La grande fatigue ressentie par Thomas dans les jours qui suivirent sa vision et qui l’oblige à s’aliter, sa difficulté de locomotion, son silence qui pourrait aussi provenir d’une difficulté à parler apparaissent à certains comme des symptômes d’un accident vasculaire cérébral[123]. L’état d’hébétude momentané (*stupefactus*) provoqué par le malencontreux choc de la branche n’a-t-il pas été lui-même précédé de moments d’absence qui ont pu jouer leur rôle dans l’accident ? Des médecins évoquent encore l’anxiété que pouvait ressentir le malade devant d’autres attaques possibles, et même un profond trouble psychique[124]. Weisheipl, qui évoque cette piste, préférerait parler d’un effondrement physique et psychique consécutif à la trop intense activité que Thomas s’imposait depuis si longtemps. L’expérience du 6 décembre, en

accentuant encore le désir de la patrie, n’aurait fait qu’exacerber jusqu’au *taedium vitae* son détachement des choses de ce monde, y compris de ce qui lui tenait le plus à cœur[125].

À notre sens, cet ensemble doit être pris comme un tout ; si aucun élément ne suffit à lui seul, leur concours semble bien explicatif. Toutefois, il est une chose qu’il importe de ne pas négliger. Si l’affaiblissement physique de Thomas n’est pas contestable, il n’en va pas de même de ses facultés intellectuelles. S’il y a eu une aggravation de son état *après* l’accident de Teano, cela ne transparaît pas dans la lettre qu’il adresse à Bernard Ayglier quelques jours avant sa mort, et pas davantage dans les propos qu’il tient à Raynald ou à d’autres personnes jusqu’à sa mort. Après l’avoir suivi pas à pas, comme nous l’avons fait, en soulignant son étonnante production intellectuelle, l’hypothèse de son épuisement physique et nerveux est plus facile à admettre. Quoique, si l’on songe à sa robustesse naturelle et à son exceptionnelle intelligence qui lui rendait aisés des problèmes qui eussent été difficiles pour d’autres, cette hypothèse n’est pas non plus irrécusable (même dans les derniers temps, on voit encore Thomas se lever très tôt). Il faut avoir l’honnêteté de le reconnaître, aucune de ces explications ne s’impose et il serait un peu vain d’épiloguer encore à ce sujet.

Par contre, on a vu ressurgir de temps à autre la rumeur populaire propagée par les ennemis de Charles d’Anjou (notamment les d’Aquin qui étaient nombreux à lui en vouloir, exilés de leurs terres dans les États pontificaux comme Françoise et son mari Ceccano), selon laquelle Thomas aurait été empoisonné par un médecin à la solde du roi (qu’on repense à Jean de Guido, qui l’a visité à Maenza) pour des raisons qu’on ne peut que supposer. La rumeur dut se répandre suffisamment pour que le chroniqueur Giovanni Villani et Dante Alighieri lui-même s’en fassent l’écho. Il semble que tous les historiens soient d’accord aujourd’hui pour écarter cette rumeur comme étant sans fondement sérieux[126].

Au lieu de cette explication, la fin du XX[e] s. a vu apparaître diverses tentatives de rendre compte de cette interruption soudaine de l'activité littéraire de Thomas. Nous venons de mentionner l'hypothèse assez naturelle d'une santé déclinante, d'autres préfèrent une explication essentiellement psychologique. Thomas aurait été un anxieux en proie à des doutes croissants sur la valeur de son œuvre (notamment la « debolezza teoretica dell'analogia entis »), et la part grandissante de la *theologia negativa* serait à l'origine du vouloir de ne pas terminer la *Somme*, pour éviter de voir l'intuition de départ se transformer en un système clos[127]. Devant ces essais d'explications, le lecteur ne peut que rester sur la réserve. S'il est vrai que Thomas a changé d'avis sur l'analogie, cette évolution se situe assez tôt dans sa carrière et aurait dû faire sentir ses effets bien avant. Ce n'est d'ailleurs pas le seul point sur lequel il a évolué et son équilibre intellectuel le mettait assez à l'aise pour le reconnaître sans problème et en avertir ses lecteurs quand il l'estimait nécessaire.

---

1. WN, p. 178 ss. en a donné la liste complète.

2. Cf. les introductions de M.-H. LAURENT : Naples, p. 265-266 ; Fossanova, p. 409-410.

3. Naples 47, p. 126-127 ; on peut lire son texte comme un témoignage du séjour de Thomas à Naples entre 1259 et 1261.

4. Naples 42, p. 318-319.

5. Naples 89, p. 393-394.

6. Naples 75, p. 368-370.

7. Naples 45, p. 322-323.

8. On trouvera encore beaucoup de choses utiles concernant les personnages ici mentionnés dans I. TAURISANO, « Discepoli e biografi di S. Tommaso », dans *S. Tommaso d'Aquino O.P., Miscellanea storico-artistica*, Rome, 1924, p. 111-186.

9. Voici dans l'ordre le numéro de leur déposition respective : Naples 8-9 ; 10-11 ; 19-21 ; 15-18 ; 49-55 (p. 276-279 ; 280-282 ; 290-293 ; 285-290 ; 330-342).

10. Naples 70, p. 361-363 ; cf. Torrell, *La pratique*, p. 216.

11. Naples 87, p. 391-392 ; cf. Torrell, *ibid*.

12. Naples 88, p. 392-393.

13. Naples 93, p. 399-400.

14. Il sera prieur à Naples, en 1289, et à Bénévent, à deux reprises : 1297, 1319 ; il fut aussi inquisiteur du royaume de Naples et il est mentionné plusieurs fois sous ce titre entre 1292 et 1300, cf. Käppeli, *Scriptores*, t. 2, p. 135-67 ; Le Brun-Gouanvic, Introduction à l'*Ystoria*, *passim*.

15. Cf. G. Di Renzo Villata, « 6. B. v. Capua », LMA 1 (1980) 1493-1494. Le personnage est maintenant beaucoup mieux connu grâce aux travaux récents de Jean-Paul Boyer ; parmi de nombreuses autres publications, signalons notamment : « Le Droit civil entre *Studium* et cour de Naples : Barthélemy de Capoue et son cercle », dans *La Justice temporelle dans les territoires angevins aux XIII*[e] *et XIV*[e] *siècles*, sous la direction de J.-P. Boyer, A. Mailloux et L. Verdon, École française de Rome, 2005, p. 47-82 ; J.-P. Boyer, « Parler du roi et pour le roi. Deux "Sermons" de Barthélemy de Capoue, logothète du royaume de Sicile », RSPT 79 (1995) 193-248.

16. Naples 76-86, p. 370-391.

17. Ptolémée XXIII 10 ; le miracle se situe donc au printemps ou au début de l'été 1272 ; le repas de fête au 21 janvier 1273 ; l'année d'après, Thomas, malade, était déjà en route vers Lyon.

18. Ptolémée XXIII 8 : « … quem ego probavi […] qui suam confessionem sepe audivi et cum ipso multo tempore conversatus sum familiari ministerio ac ipsius auditor fui ».

19. Ceci ne s'accorde pas avec ce que dit Tocco au procès de canonisation qui ne parle de Ptolémée que comme un *studens* de Thomas (Naples 60, p. 347-348), mais il n'est pas impossible que Ptolémée ait été l'assistant de Thomas, tout en continuant des études avec lui.

20. Cf. A. Dondaine, *Les Opuscula*, p. 143-145.

21. A. Dondaine, *Les Opuscula*, p. 158-164 ; c'est le même auteur qui rapporte (p. 169) le jugement du doge de Venise, Jean Soranzo, dans une lettre du 12 mars 1327, très peu de temps avant la mort de Ptolémée : « tunc ipse episcopus non erat in statu sensati hominis sed alieni a mente et in intellectu tanquam puer ».

22. Cf. T. Kaeppeli – E. Panella, *Scriptores*, p. 323.

23. *Ystoria* 54, p. 190-191 ; *Histoire*, p. 113 (Tocco 54, p. 127) ; Naples 87, p. 391-392.

24. *Ystoria* 33, p. 160-161 ; *Histoire*, p. 84 ; Naples 50, p. 334 : Pierre de Monte San Giovanni mentionne « quidam famulus dicti fratris Thome qui vocabatur Iacobus de Salerno ».

25. *Famulus*, cf. note précédente ; *servitoris*, cf. *Ystoria* 54.

26. Naples 89, p. 394 ; cf. chap. 27, 45, 53, 75, 78, 79, 81 ; cf. à son sujet A. Dondaine, « Sermons de Réginald de Piperno », *Mélanges Eugène Tisserant* VI (Studi e Testi 236), Cité du Vatican, 1964, p. 357-394, p. 369-379 pour les données biographiques.

27. Humbert, *Opera* II, p. 255.

28. Cf. le discours émouvant que Tocco lui fait tenir aux moines de Fossanova au moment de la mort de son maître : *Ystoria* 63, p. 202-204 ; *Histoire*, p. 125-127 (Tocco 63, p. 136).

29. *Compendium theologiae*, Léon., t. 42, p. 1-205 (l'ouvrage n'est pas terminé, nous l'avons dit) ; *De substantiis separatis*, Léon., t. 40, p. D 1-87 ; *De iudiciis astrorum*, Léon., t. 43, p. 187-201 ; à

vrai dire, ces deux derniers ouvrages ne sont pas dédiés explicitement à Raynald, mais il en est le destinataire le plus vraisemblable.

30. Naples 59, p. 346-347 ; repris par Tocco : *Ystoria* 31, p. 158 ; *Histoire*, p. 82 (Tocco 31, p. 105-106).

31. Léon., t. 28, p. 18* ; A. Dondaine, *Secrétaires*, p. 198-202 ; cependant l'appellation de fils au lieu de frère suggère que Raynald était nettement plus jeune.

32. Ptolémée XXIII 10 ; cf. Naples 60, p. 348.

33. Naples 79, p. 377 ; cf. *Ystoria* 47, p. 181 ; *Histoire*, p. 103-105 (Tocco 47, p. 120).

34. *Ystoria* 63, p. 203 ; *Histoire*, p. 125-127 (Tocco 63, p. 136) ; cf. *Ystoria* 27, p. 152-154 ; *Histoire*, p. 72-73 (Tocco 27, p. 100-101) ; on ne peut conclure, comme le fait Weisheipl (p. 320), de cette mention d'une confession *in ultimis* au fait que Raynald était le confesseur habituel de Thomas.

35. Cf. Léon., t. 28, p. 18*, n. 3, avec le commentaire de Gauthier, *ibid.*, p. 14* ; étant donné que la législation dominicaine sur la pauvreté s'opposait à toute possession personnelle, il faut comprendre que si Raynald a bien eu l'usage de ces autographes de Thomas, ils étaient en fait la propriété du couvent de Naples.

36. Nous suivons ici le Catalogue du manuscrit *Prague, Metr. kap. À 17/1*, qui est le plus ancien que nous possédions (avant 1293 sans doute ; cf. à son sujet R.-A. Gauthier, *Quelques questions*, p. 454 ss., ou bien J.-P. Torrell, *Collationes*, p. 6 ; on trouvera la liste complète dans Grabmann, *Werke*, p. 92-93). Quoiqu'il en ait été dit de son caractère 'officiel' par Mandonnet, la liste de Barthélemy de Capoue (Naples 85, p. 389), postérieure de plus de 20 ans, est loin d'avoir le même poids. Ptolémée (XXIII 15, p. 155) croit pouvoir préciser que toutes les *reportationes* sur S. Paul ont été revues par Thomas à l'exception de l'épître aux Romains *quam ipse notavit* ; nous avons vu le sens qu'on peut donner à cette remarque.

37. R.-A. Gauthier, *Quelques questions*, p. 454-463 ; on peut d'ailleurs se demander avec le même auteur (cf. Léon., t. 45/1, p. 279*-281*) si Raynald eût été capable de reporter autre chose que des Commentaires scripturaires ou des conférences spirituelles ; les parties du Commentaire sur la *Métaphysique* qui ont été copiées par lui (tâche pourtant plus aisée que la reportation) témoignent de « lourdes bévues ».

38. Au sujet de l'auteur du *Supplément*, ci-dessus chap. IX, n. 14 ; quant aux sermons de Raynald, ils témoignent surtout de la connaissance qu'il avait de l'œuvre de son maître, cf. A. Dondaine, *Sermons*, p. 379-394.

39. Cf. *Documenta* 25-27, p. 575-579.

40. On trouve le document royal, daté du 25 novembre 1272, dans Scandone, *La vita*, p. 67 ; pages 21-26 pour les autres textes sur cette succession. Barthélemy, qui était alors petit officier à la cour royale assure n'avoir vu Thomas à Capoue qu'une seule fois : il y était venu pour les affaires de son neveu le comte de Fondi, lui avait-on dit (Naples 77, p. 374).

41. *Documenta* 28, p. 579-580.

42. WN, p. 180.

43. *Chartularium* II, n° 585, p. 62.

44. *Documenta* 29, p. 581 ; la pièce est datée du 3 avril 1273 et la bénéficiaire est désignée comme *neptis venerabilis fratris Thomasii de Aquino*, ce qui est bien sa recommandation.

45. Cf. Scandone, *La vita*, p. 81.

46. *Ystoria* 62, p. 202 ; *Histoire*, p. 124-125 (Tocco 62, p. 135).

47. W. P. Eckert, *Stilisierung und Umdeutung* ; E. Colledge, *The Legend* ; Le Brun-Gouanvic, *Introduction* à l'*Ystoria*, p. 23-45.

48. Octavien de Babuco, prêtre : Naples 15, p. 287 ; cf. Naples 42, p. 319 ; 45, p. 323.

49. Nicolas de Piperno, frère convers : Naples 19, p. 291.

50. Dans un sermon sur S. Jérôme : « aliqui enim sunt pingues naturaliter, unde *pinguissimus* frater Thomas sapientissimus fuit », dans E. PANELLA, « Note di biografia domenicana tra XIII[e]-XIV[e] secolo », AFP 54 (1984) 231-280, cf. p. 268.

51. *Ystoria* 38, p. 167 ; *Histoire*, p. 90-91 (Tocco 38, p. 111-112) : « Fuit magnus in corpore, procere et recte stature, que rectitudini anime responderet ; coloris triticei, ad temperate eius complexionis indicium ; magnum habens caput sicut perfectiones uirtutum animalium que rationi deseruiunt organa perfecta requirunt. »

52. À l'exception de la couleur ! On peut supposer avec Gauthier que l'un parle des cheveux et l'autre du teint…

53. A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981, p. 509-511.

54. M.-H. Laurent, *Un Légendier dominicain peu connu*, p. 43.

55. Gauthier qui donne un excellent Commentaire de ce portrait (Léon., t. 45/1, p. 287*), renvoie ici à Aristote (*De l'âme* II 19, 421a25-26) pour qui la mollesse de la chair était un signe d'intelligence.

56. Ystoria 47, p. 182 ; *Histoire*, p. 104 (Tocco 47, p. 121) : *miro modo passibilis et ideo subito lesiuo corporis turbabatur* ; on rapprochera cette notation de celle du portrait : *fuit tenerrime complexionis in carne*.

57. Ptolémée XXIII 10 (Ferrua, p. 363).

58. *Ystoria* 51, p. 186-187 ; *Histoire*, p. 108-109 (Tocco 51, p. 124-25).

59. *Ystoria* 29, p. 154 ; *Histoire*, p. 77 (Tocco 29, p. 103) : *nisi eum infirmitas impedisset*.

60. Vicaire, *L'homme qu'était S. Thomas*, p. 25 et n. 75.

61. *Ystoria* 38, p. 167-168 ; *Histoire*, p. 90-91 (pas dans Tocco) ; cet épisode fait suite précisément au récit de la tempête : Thomas et ses compagnons sont sur le fleuve et, la force des rames ne suffisant pas à lutter contre celle du courant, certains des mariniers le halent depuis la rive ; les voyant fatigués, Thomas propose à ses compagnons de les aider.

62. Naples 77, p. 372 : « Ipsi vere credebant Spiritum Sanctum esse cum eo, quia semper videbant ipsum habere alacrem vultum, mitem et suavem… »

63. *Ystoria* 36, p. 164 ; *Histoire*, p. 87-88 (Tocco 36, p. 110) : « quotiens predictum doctorem cum affectu deuotionis aspiceret, totiens ex eius aspectu et locutione gratiam letitie spiritualis auriret, quod sine Spiritus sancti presentia esse non poterat, de quo tanta gratia procedebat. » Il se pourrait

que l'informateur de Tocco soit le même que celui de Barthélemy, Eufranon de Salerne, qui était prieur de Naples en 1269.

64. Sermon sur S. Martin : « Et quomodo rustici propter beneficia pretulerunt beatum Martinum beato Petro apostolo, *ut lusorie referebat magister meus frater Thomas de Aquino* ; in festo enim beati Petri omnia bona videntur deficere que in festo beati Martini inveniuntur habundare », cité par E. Panella, *Note di biografia domenicana*, p. 266. On peut renvoyer ici à M. HUBERT, « L'humour de S. Thomas d'Aquin en face de la scolastique », dans *1274 Année charnière*, p. 725-739, mais non sans préciser avec l'auteur que « l'humour en question n'a rien d'humoristique » ; il s'agit plutôt d'une attitude de détachement critique.

65. Pierre de San Felice, Naples 45, p. 322 : « Thomas fuit homo […] mire humilitatis et patientie, adeo quod nunquam aliquem corruscavit aliquo verbo ampulloso aut contumelioso. »

66. Naples 77, p. 373 : « immo in disputationibus, in quibus consueverunt homines aliquando modum excedere, semper inveniebatur mitis et humilis, nullis verbis gloriosis et ampullosis utens. »

67. *Ystoria* 26, p. 149 ; *Histoire*, p. 71-72 (Tocco 26, p. 99) : « uir ille patientissimus […] quasi uere humilis, *qui sui contemptum ut magnanimus contempnebat…* »

68. *Ystoria* 26, p. 149-150 ; *Histoire*, p. 71-72 (Tocco 26, p. 99 : ses étudiants pressent Thomas d'intervenir contre Pecham) ; *Ystoria* 42, p. 172 (Tocco 42, p. 115 : revenant de promenade avec lui à Saint-Denis, les étudiants lui montrent Paris qu'on aperçoit de loin et, s'extasiant sur sa richesse, lui demandent s'il aimerait être le Seigneur d'une pareille ville).

69. *Ystoria* 29, p. 155 ; *Histoire*, p. 78 (Tocco 29, p. 104) ; *Ystoria* 48, p. 182-183 ; *Histoire*, p. 105-106 (Tocco 48, p. 122) ; Naples 77, p. 373 ; cf. Torrell-Bouthillier, *Quand S. Thomas*, p. 46.

70. *Ystoria* 29, p. 155 ; *Histoire*, p. 78 (Tocco 29, p. 104) : « … reliquum si superfuisset tempus, priusquam ad cameram suam completa locutione redisset, sicut non aduertens diuinis intentus, discurrens per claustrum uel ortum, consuetis suis meditationibus et speculationibus expendebat. »

71. Naples 48, p. 328 ; Naples 70, p. 362 : « semper commedebat in refectorio fratrum *et semel in die tantum* » (bien qu'il émane de Jean Blasio, ce dernier trait n'a en fait rien de très étonnant).

72. Naples 77, p. 573 ; *Ystoria* 34, p. 162 ; *Histoire*, p. 85 (Tocco 34, p. 108).

73. *Ystoria* 29, p. 155 ; *Histoire*, p. 78 (Tocco 29, p.103) ; 33, p. 160-161 (Tocco 33, p. 107).

74. Naples 77, p. 373.

75. Humbert de Romans, *Opera* II, p. 29-30 ; p. 255.

76. Cf. G. EMERY, « Amitié et vie spirituelle : Jourdain de Saxe et Diane d'Andalo », *Sources* 18 (1992) 97-108.

77. ST IIa IIae q.23 a.1 : *Utrum caritas sit amicitia* ; pour la prédication, cf. Torrell, *Pratique*, p. 226.

78. *Ystoria* 50, p. 185-186 ; *Histoire*, p. 107-108 (Tocco 50, p. 124 ; Ptolémée XXIII 10) : « *reliquias dicte sancte, quas ad pectus suspensas ex deuotione portabat* ». Weisheipl (p. 297) prétend qu'il ne s'agit pas d'une trace de la dévotion personnelle de Thomas ; c'est peut-être trop s'avancer, car ce n'est sûrement pas par hasard que Thomas portait ces reliques sur lui : originaire d'Italie, Agnès faisait l'objet d'un culte populaire attesté dès le IV[e] siècle avec lequel Thomas était sans doute familiarisé dès son enfance. On trouve dans son œuvre au moins deux mentions de sainte Agnès

donnée en exemple de pureté jusqu'au martyre (*Sentences* IV, d.49 q.5 a.3 qc.3 ad 9 ; *Quodlibet* III q.6 a.3 [17] ad 3).

79. *Ystoria* 51, p. 187 ; *Histoire*, p. 108-109 (Tocco 51, p. 124) : « *Quem dentem, ad recolendum divine beneficium pietatis, magno tempore secum detulit*. »

80. Pour S. Paul, il suffit de songer aux récits d'apparitions liées aux difficultés d'exégèse déjà mentionnés ; l'*Ystoria* 32, p. 160 ; *Histoire*, p. 83-84 (Tocco 32, p. 107), mentionne une apparition de la Vierge Marie qui assure que tout ce que Thomas a demandé *deliberate* par son intermédiaire lui a été accordé (cela laisse supposer une prière spontanée plus fréquente). On peut aussi rappeler la prédication sur l'*Ave Maria* (Naples 70, p. 362 ; cf. Torrell, *Pratique*, p. 216), mais il n'y a sans doute pas lieu de s'attarder sur la scène du bébé farouchement cramponné à un bout de parchemin sur lequel était écrit *Ave Maria* : même chez ceux qui le rapportent, l'interprétation du récit n'est pas du tout mariale (cf. *Ystoria* 4, p. 99 ; *Histoire*, p. 27-28 ; Tocco 3, p. 68) ; Naples 90, p. 395. Il n'est pas obligatoire de suivre Colledge *(The Legend*, p. 20-21) qui voit ici un emprunt à la légende de saint Nicolas de Bari.

81. *Ystoria* 38, p. 167 ; *Histoire*, p. 90-91 (Tocco 38, p. 112).

82. Naples 40, p. 317 *(Homo magnae contemplationis et orationis*) ; 42, p. 319 (*hominem contemplativum*) ; 45, p. 322.

83. *Ystoria* 30, p. 157-158 ; *Histoire*, p. 80-81 (Tocco 30, p. 105) ; la quatrième rédaction de Tocco place ici le souvenir de la révélation obtenue de S. Paul par la prière sur le sens d'une difficulté d'une de ses épîtres (cf. ci-dessus chap. 13). Notations semblables en Naples 58, p. 346 (Tocco) ; 81, p. 381 (Barthélemy, qui se réfère ici directement à Raynald, parle d'une prière prosternée devant l'autel).

84. *Ystoria* 52, p. 187-188 ; *Histoire*, p. 109-110 (Tocco 52, p. 125-126). On sait que cette scène a été fréquemment illustrée par les peintres dans leurs représentations de saint Thomas ; une des plus célèbres se trouve dans une fresque de Filippino Lippi, dans l'église de Santa Maria sopra Minerva à Rome. Recommandons au passage le commentaire aussi savoureux que savant qu'en a fait A. OLIVA, « *Theologia depicta*. La rappresentazione e l'esaltazione della teologia di san Tommaso in una lunetta della cappella Carafa alla Minerva : nuove proposte interpretative sulla base di alcune fonti letterarie », dans *Memorie domenicane*, N. S., 42 (2011) 223-241 (adaptation française résumée de cette étude dans R. IMBACH et A. OLIVA, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris, 2009, p. 151-155) ; au-delà de la simple scène du crucifix miraculeux, il voit dans cette partie de la fresque une représentation illustrée de la *sacra doctrina*, cette 'science' pratiquée par Thomas, pour laquelle le Crucifié lui rend grâce.

85. On sait qu'on désigne sous ce titre un petit texte latin accompagné de miniatures, contenu dans le manuscrit *Rossianus* 3 de la Bibliothèque Vaticane. Une édition très fautive en a été procurée jadis par I. TAURISANO, « Quomodo sanctus Patriarcha Dominicus orabat », *Analecta S.O.P.* 30 (1922) 93-106 (bien qu'elle ait été corrigée l'année suivante, 1923, c'est regrettablement l'édition fautive qui est passée dans les traductions modernes) ; les miniatures sont malheureusement reproduites en noir, mais elles donnent déjà une idée de l'original. On trouvera une traduction française de ce texte avec quelques reproductions en couleur dans M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du* XIII*e siècle*, Paris, 1955, p. 261-271. S. TUGWELL, « The Nine Ways of Prayer of St. Dominic : A Textual Study and Critical Edition », MS 47 (1985) 1-124, a fait un beau travail d'étude critique et d'édition de ce texte où il conclut avec prudence que, s'il n'est pas crédible en tous ses

détails, il a de bonnes chances de remonter à un original datant des années 1230 qui nous livre des indications authentiques sur la manière de prier de saint Dominique.

86. *Ystoria* 34, p. 162 ; *Histoire*, p. 85 (Tocco 34, p. 108) : « *Et tunc scribebat Tertiam partem Summe de Christi passione et resurrectione* » ; cf. ST IIIa qq.46-56, et ci-dessus ce que nous disons de la *Vie de Jésus*.

87. Cf. WN, p. 190 ; Colledge, *The Legend*, p. 23-24.

88. ST IIa IIae q.82 a.3 ad 2 : « Et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis, maxime devotionem excitant ; cum tamen devotio principaliter circa ea quae sunt divinitatis consistat. »

89. On voit encore Thomas prier pour demander la chasteté (Naples 61, p. 349 ; *Ystoria* 11, p. 112-113 ; *Histoire*, p. 38 ; Tocco 10, p. 75), la Sagesse de Dieu (*Ystoria* 30, p. 157 ; *Histoire*, p. 80-81 ; Tocco 30, p. 104), la persévérance dans son état de vie (Naples 78, p. 375 ; *Ystoria* 32, p. 160 ; *Histoire*, p. 83-84 ; Tocco 32, p. 107), la guérison de Raynald (Naples 90, p. 348 ; *Ystoria* 50, p. 185-186 ; *Histoire*, p. 107-108 ; Tocco 50, p. 123-124), le repos éternel de ses proches (Naples 78 et 81, p. 374 et 381), la conversion de deux juifs le jour de Noël (Naples 86, p. 389 ; *Ystoria* 23, p. 146 ; *Histoire*, p. 67-68 ; Tocco 22, p. 96), etc.

90. *Ystoria* 20, p. 137 ; *Histoire*, p. 60 (Tocco 19, p. 91).

91. Naples 6, 8, 40 (p. 273, 278, 317), etc. ; *Ystoria* 29, p. 154 ; *Histoire*, p. 76-77 ; (Tocco 29, p. 103).

92. *Ystoria* 58, p. 198 ; *Histoire*, p. 119-121 (Tocco 58, p. 132) : « Dicitur […] quod in eleuatione… *consueuerat* dicere… ». On peut se poser ici une petite question : pourquoi Thomas récite-t-il le *Te Deum* plutôt que l'*Adoro Te* s'il en est l'auteur ?

93. *Ystoria* 29, p. 154 ; *Histoire*, p. 77 (Tocco 29, p. 103) ; Naples 79, p. 376.

94. ST IIIa q.79 a.1 ad 2.

95. À part l'eucharistie, il n'y a guère que la pénitence qui soit attestée pour la pratique sacramentelle ; durant la première période parisienne (1252-1259), nous savons que Thomas se confessait tous les jours avant la messe à Raymond Severi, qui fut probablement un de ses secrétaires ; il semble bien que la pratique était réciproque (cf. *Ystoria* 27, p. 150-151 ; *Histoire*, p. 72-73 ; Naples 92, p. 397-398). Ptolémée fut son confesseur à l'époque de Naples, mais ne laisse pas entendre la réciprocité (XXIII 8).

96. *Ystoria* 34, p. 162 ; 52, p. 189 ; *Histoire*, p. 85 et 110 ; Tocco 34 et 52, p. 108 et 126 ; pour la prière devant l'autel : Naples 81, p. 381 ; 49, p. 331 (il a un songe alors qu'il est endormi devant l'autel).

97. *Expositio in Symbol.*, art. 4, n° 920-924.

98. Cf. R. SCHENK, « *Omnis Christi actio nostra est instructio*. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Aquinas », dans L. ELDERS, éd., *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin*, « Studi Tomistici 37 », Roma, 1990, p. 104-131.

99. Pierre de San Felice (témoin oculaire) : Naples 45, p. 323 ; *Ystoria* 63, p. 203 ; *Histoire*, p. 126 ; Tocco 63, p. 136.

100. *Ystoria* 43, p. 174 ; *Histoire*, p. 97 ; Tocco 43, p. 117 ; c'est la troisième fois que l'*Ystoria* mentionne le roi Louis IX ; certes, son amitié pour les mendiants est connue (bien qu'elle soit surtout avec les franciscains), mais on ne peut dire que c'est à lui que l'on doit la création de leurs deux écoles de théologie comme le fait l'*Ystoria* (20, p. 140 ; *Histoire*, p. 62 ; Tocco 19, p. 93). Quant à assurer que le roi Louis le consultait toujours dans les cas difficiles (*semper in rebus arduis dicti Doctoris requirebat consilium* (35, p. 162-163 ; *Histoire*, p. 86 ; Tocco 35, p. 109), nous n'en avons pas d'autres témoins. S'il a réellement eu lieu, le repas dont parle *Ystoria* 43 pourrait avoir pris place durant le second séjour parisien, entre septembre 1268, date du retour de Thomas, et mars 1270, date du départ de saint Louis pour sa seconde croisade. Il ne faut en tout cas pas presser la mention de la *Somme* dont il est question ; les dates que nous connaissons ne s'y prêtent aucunement. Si le compte réglé aux Manichéens a pu induire certains à croire que Thomas travaillait alors à SCG III 15, cela n'est pas plus vraisemblable : nous savons que le Livre III de cette œuvre a été rédigé en Italie vers 1265, cela exclut donc la possibilité d'une rencontre entre le roi et Thomas à ce moment-là.

101. *Ystoria* 43, p. 175 ; *Histoire*, p. 98 ; Tocco 43, p. 117.

102. *Ystoria* 29, p. 155 ; *Histoire*, p. 177 ; Tocco 29, p. 103 ; le *Media vita* est un répons chanté comme antienne au *Nunc dimittis* à Complies dans la liturgie dominicaine de Carême ; les larmes de Thomas s'écoulaient surtout au moment du verset : « Ne nous rejette pas au temps de la vieillesse » (*Ne proicias nos in tempore senectutis*).

103. *Documenta* 30, p. 583 (selon Masetti) ; textes abrégés, les Actes du chapitre ne mentionnent toutefois pas le nom de Thomas, ni d'aucun autre définiteur d'ailleurs (MOPH 20, p. 41-43). Élus par les membres du chapitre, les quatre définiteurs constituent une espèce de directoire chargé avec le provincial de prendre les décisions concrètes après la dispersion de l'assemblée plénière ; ils restent en fonction jusqu'au chapitre suivant.

104. Naples 79, p. 377 ; selon Morard, qui regrette ma traduction, trop forte selon lui, cette expression serait une citation implicite du Psaume 136,2 (*suspendimus organa nostra*) ; la réminiscence est vraisemblable, mais faut-il suivre Morard quand il en appelle à l'exégèse d'Hugues de Saint-Cher pour expliquer le comportement de Thomas à la suite de cette extase ? : « "*Nous avons pendu nos harpes*", c'est-à-dire nous avons abandonné les chants de joie ou l'enseignement (*cantica… doctrine*), car ils ne sont pas convenants et sont même des empêchements pour les enseignants » (cité par M. MORARD, *Le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin*, t. II/2, p. 184-185). Je pense plus volontiers que, si l'on peut utiliser des termes qui ne sont pas encore les siens, mais qui traduisent bien la réalité, on peut dire que, parvenu à la contemplation infuse, indicible par nature (« Je ne peux plus »), Thomas n'a plus la même liberté de faire usage de sa contemplation théologique, seule transmissible (cf. notre « Théologien et mystique : le cas de Thomas d'Aquin », *Revue des Sciences religieuses* 77, 2003, p. 350-365).

105. Naples 79, p. 376-377 ; Tocco (*Ystoria* 47, 181 ; *Histoire*, p. 103 ; Tocco 47, p. 120), qui dépend ici de Barthélemy, ne mentionne pas la messe, mais donne la même explication (sauf qu'il atténue les *paleae* en *modica* : peu de chose).

106. Naples 87, p. 391-392 : *Thomam iacentem in cella* […] *discrasiatum* ; *Ystoria* 54, p. 190-191 ; *Histoire*, p. 113 ; Tocco 54, p. 127 : *debilis decumbens in lecto*.

107. *Ystoria* 47, p. 181 ; *Histoire*, p. 103 ; Tocco 47, p. 120 : « *Frequenter* Magister in spiritu rapitur, cum aliqua contemplatur, sed nunquam tanto tempore sicut nunc uidi ipsum sic a sensibus alienatum. »

108. Scandone, *La vita*, p. 30 et 57.

109. *Ystoria* 56, p. 192 ; *Histoire*, p. 115 ; Tocco 56, p. 129 ; cf. notre chap. 7 ; on peut lire ici A. WALZ, « Le dernier voyage de saint Thomas d'Aquin. Itinéraires de saint Thomas », NV 36 (1961) 289-297.

110. Naples 78, p. 374-376 ; Tocco ignore cet incident, Barthélemy de Capoue le tient de l'abbé Roffrido, doyen de Teano, qui a assisté à la scène en compagnie de son oncle, Guillaume, alors doyen et futur évêque de Teano ; ces deux personnages avaient sans doute donné l'hospitalité à la petite troupe la nuit précédente et l'accompagnaient sur un bout de chemin. On doit à Bernard Gui, dans ses *Flores chronicorum*, une indication plus précise sur le lieu exact où Thomas tomba malade ; il s'agissait d'*Ortum* (aujourd'hui : Orta d'Atella). Ce détail qu'il est seul à donner permet de souligner que, malgré sa dépendance habituelle à l'égard de Tocco dans sa quatrième rédaction, Gui n'a pas renoncé à son souci d'historien ; cf. Oliva (*Les débuts*, p. 191).

111. Le texte de cette lettre se trouve en Léon., t. 42, p. 395-415, avec l'introduction d'A. Dondaine ; ci-dessus, chap. 1, note 76, pour d'autres renseignements.

112. *Ystoria* 56, p. 193-194 ; *Histoire*, p. 116 ; Tocco 56, p. 129 ; si le malade a vraiment désiré ce plat si étrange en cette région, ce souhait est tout à fait exceptionnel de sa part puisqu'on sait qu'il ne demandait jamais de plats spéciaux : *nunquam petens speciales cibos* (Naples 42, p. 319) ; *singularitates ciborum non petebat* (Naples 47, p. 326).

113. Naples 50, p. 333 (témoignage de Pierre de Monte San Giovanni).

114. Naples 8, p. 276-277 ; 49, p. 330-331 ; 80, p. 378-379 ; Tocco 57, p. 130-131.

115. Naples 49, p. 330-332 ; Tocco parle d'un *mulus* (*Ystoria* 62, p. 202 ; *Histoire*, p. 125 ; Tocco 62, p. 135) ; pour l'interdiction d'aller à cheval, cf. *Constitutions primitives* de l'Ordre, Dist. I 22,13 (trad. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega*, p. 156).

116. *Ystoria* 57, p. 196 ; *Histoire*, p. 118 ; Tocco 57, p. 130-131.

117. Léon., t. 26, p. 1*, n. 2 ; cf. Naples 85, p. 388 ; Grabmann, *Werke*, p. 254-257.

118. Naples 49, p. 332.

119. Naples 27, p. 301.

120. Naples 80, p. 379 ; *Ystoria* 58, p. 198 ; *Histoire*, p. 120 ; Tocco 58, p. 131-132 ; pour l'*Adoro Te*, cf. chap. 7 ci-dessus.

121. C'est Tugwell, p. 267, qui nous suggère cette lecture.

122. Naples 49, p. 332 ; *Ystoria* 65, p. 205 ; *Histoire*, p. 128 ; Tocco 65, p. 138.

123. Weisheipl, p. 329, suggère une hémorragie interne.

124. Colledge, *The Legend*, p. 26.

125. Weisheipl, p. 320-322.

126. Cf. Scandone, *La vita*, p. 32-34 ; *Divine Comédie*, *Purgatoire* XX 67-69 : « Carlo venne in Italia, e per ammenda/ Vittima fe' di Corradino, e poi/ Ripinse al ciel Tommaso, per ammenda ». Pour qui souhaiterait étudier le dossier plus à fond, renvoyons à M. SANCHEZ, « Como y de qué murió Santo Tomás de Aquino », *Studium* 16 (1976) 369-404 ; ID., « Murió envenenado santo Tomás de Aquino ? », *ibid*. 18 (1978) 3-37.

127. G. M. PIZZUTI, « Per una interpretazione storicizzata di Tommaso d'Aquino. Senso e limite di una prospettiva », *Sapienza* 29 (1976) 429-464. Signalons qu'à la suite de Ch.-D. BOULOGNE, *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent*, Paris, 1968, p. 190-192, l'auteur n'écarte pas tout à fait la thèse du poison et rend les supérieurs généraux de Thomas responsables de son éloignement de Paris en 1272 ; les reconstructions de Boulogne ne sont pourtant guère crédibles.

XVI

Lendemains difficiles

Culte – Procès – Disputes

Après sa mort, l'histoire de Thomas continue sur deux registres différents, en partie parallèles, en partie enchevêtrés : celui d'un culte qui commence aussitôt sur les lieux mêmes de sa mort, et, à Paris et Oxford, celui d'une opposition qui ne désarme pas à sa pensée de théologien. Ces luttes, âpres et tenaces, sont parfois menées au nom de la foi et entraînent l'intervention de l'autorité épiscopale. Elles expriment aussi parfois des options intellectuelles ou religieuses différentes, et l'on retrouve alors dans toute son acuité la rivalité déjà ancienne qui dresse si souvent l'un contre l'autre l'ordre de saint François et celui de saint Dominique. À travers tout cela nous assistons non seulement à la naissance d'une école de pensée qui tient sans doute sa combativité légendaire de ces difficiles débuts, mais aussi au cheminement d'une cause qui trouvera son épilogue – au moins provisoire – dans la canonisation.

Les débuts du culte

À Fossanova, l'office de la sépulture fut célébré par le monastère avec toute la solennité requise, en présence naturellement de confrères dominicains, mais aussi de l'évêque franciscain François de Terracina, qui se trouvait là en compagnie de quelques frères de son ordre. De nombreux

nobles de la région étaient aussi présents, ainsi que Dame Françoise, la nièce du défunt qui, ne pouvant entrer à cause de la clôture, obtint de l'abbé la permission de vénérer le corps à la porte du monastère[1]. Après l'office, il revenait à Raynald, le fidèle compagnon, de prononcer l'éloge du défunt et d'exalter ses vertus devant cette noble assistance ; on ne saurait lui en vouloir si la sincérité de sa peine le fit parler autant de lui que de son maître[2].

Cependant, avant même que le corps ne soit enseveli – ni même lavé – le saint avait déjà accompli un miracle : le sous-prieur du monastère, Jean de Ferentino, fut guéri d'une affection de la vue dont il souffrait depuis plusieurs mois[3]. Premier signe de la vénération qu'on lui porte déjà – puisque le malade s'était couché sur le corps du défunt, appliquant ses yeux sur les siens – et qui ne peut que s'accroître à la vue des miracles qui s'accomplissent et dont témoignent les pèlerinages qui s'organisent[4].

Conscients du trésor qui leur est échu, les moines de Fossanova souligneront avec une belle unanimité que, déjà avant sa mort, Thomas avait déclaré que l'abbaye serait le lieu de son repos éternel : *Haec requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo quoniam elegi eam*[5]. Craignant que les dominicains ne veuillent récupérer les reliques ou, pire, qu'on ne les leur dérobe, ils transportent clandestinement la dépouille, d'abord ensevelie près de l'autel majeur, dans la chapelle Saint-Étienne, à l'intérieur du cloître. Mais le défunt, apparu en songe au prieur du monastère – le frère Jacques de Ferentino, un de ceux qui étaient allés lui rendre visite à Maenza –, lui intima l'ordre de le ramener en son premier lieu.

Sept mois après la mort, les moines se mirent donc en devoir d'exécuter cette demande. À cette occasion, on ouvrit le cercueil et l'on put constater que le corps était en parfait état de conservation (constatation qui fut renouvelée en 1281 et en 1288). Ravis par la suave odeur qui s'en dégageait, ils rapportèrent pleins de joie le corps dans la grande église.

Jugeant qu'il ne convenait pas de célébrer pour cette translation une messe de *Requiem*, ils chantèrent la messe *Os justi*, celle des saints confesseurs[6].

Disons-le ici pour n'avoir plus à y revenir, ces allées et venues à l'intérieur du monastère n'étaient que le début de l'histoire mouvementée des reliques. À défaut de pouvoir les suivre dans l'incroyable et peu appétissant détail de leurs tribulations durant une bonne partie du XIVe siècle, signalons simplement qu'en 1369 elles furent envoyées à Toulouse – plutôt qu'à Paris, où l'université les réclamait – par la volonté d'Urbain V (sixième pape d'Avignon). Après avoir échappé à la mise à sac de Toulouse et de l'église des dominicains par les huguenots en 1562, les reliques furent transférées en 1628 dans un nouveau et somptueux reliquaire lors d'une cérémonie solennelle destinée à proclamer la victoire de Thomas sur l'hérésie huguenote dont il avait libéré la région de Toulouse[7]. Elles résidèrent dans l'église des Prêcheurs jusqu'à la révolution française[8]. Transférées alors provisoirement à la basilique Saint-Sernin, le 7 juin 1791, elles y sont restées jusqu'au 7 mars 1974, date à laquelle elles revinrent dans l'église des Jacobins restaurée, où on peut désormais les vénérer[9].

Mars 1277 à Paris

Alors qu'en Italie la dévotion populaire s'était emparée de Thomas, à Paris l'agitation doctrinale qui opposait les conservateurs néo-augustiniens de la faculté de théologie aux aristotéliciens radicaux de la faculté des arts n'avait guère cessé depuis son départ en 1272 ; elle s'était même encore renforcée[10]. Quelques mois après le départ de Thomas, Bonaventure de retour à Paris y donne durant le temps pascal de 1273 une série de conférences, les *Collationes in Hexaemeron*, dans lesquelles il réagit fortement contre l'aristotélisme[11]. L'opuscule *De erroribus philosophorum* (de Gilles de Rome ?) est lui aussi un témoin éloquent de l'inquiétude que soulèvent les thèses de l'aristotélisme arabe et juif[12]. Gilles de Lessines, de

son côté, soumet à Albert le Grand une liste de 15 propositions que « les maîtres les plus réputés en philosophie enseignent à Paris dans les écoles ». Le fait que les 13 premières sont une simple reprise des erreurs condamnées le 10 décembre 1270 et qu'on les retrouvera dans la condamnation de 1277 montre bien la persistance de ces positions radicales. Albert répondra à cette consultation par son *De quindecim problematibus*, mais il faut dire que le vieux maître de Cologne ne s'y montre pas sous son meilleur jour[13].

Les échos de cette fermentation, parvenus jusqu'à Viterbe, inquiétèrent l'ancien maître de Paris, Pierre d'Espagne, nouvellement élu pape sous le nom de Jean XXI. Il écrivit donc à l'évêque de Paris, Étienne Tempier, le 18 janvier 1277, en lui prescrivant de s'enquérir des personnes et des milieux qui propageaient des erreurs préjudiciables à la foi et de lui en faire rapport au plus tôt. La réponse de l'évêque au pape ne nous est pas parvenue, mais nous savons qu'il réunit une commission de 16 théologiens qui se mirent aussitôt au travail pour dépouiller la littérature suspecte provenant de la faculté des arts. Cette « enquête hâtive et incohérente[14] » aboutit en moins d'un mois à remettre à l'évêque une liste de 219 propositions jugées hétérodoxes, et celui-ci, dépassant la mission d'information que lui avait confiée le pape, procéda à leur condamnation le 7 mars 1277[15]. Le pape ne semble pas avoir été fâché de cette mesure puisque, quelques semaines plus tard, le 28 avril, il demandait à Tempier de poursuivre l'épuration commencée *tam in artibus quam in theologica […] facultate*[16].

Cette condamnation, qui englobait indistinctement thèses hérétiques et opinions théologiques parfaitement légitimes, a été sévèrement jugée dès sa promulgation. Au XXe siècle, elle a fait l'objet d'appréciations et d'interprétations diverses : de Pierre Duhem à Edward Grant, de Mandonnet ou de Chenu à J. Le Goff, ou de K. Flasch à L. Bianchi ou A. de Libera, les historiens ne cessent d'y revenir pour en évaluer la portée et les conséquences – non parfois sans quelque anachronisme[17].

Sans nous engager dans un débat qui nous entraînerait beaucoup trop loin de notre propos, il est sûr que si cette intervention autoritaire stoppa pour un temps à Paris l'aristotélisme radical, elle exerça aussi un rôle de frein considérable quant à l'évolution d'une pensée indépendante. Un esprit aussi libre que Godefroid de Fontaines avouait ne pas pouvoir se prononcer sur le mode de présence des anges en un lieu par crainte de l'excommunication[18]. Il faudra attendre 1325 – soit près de 50 ans, et deux ans après la canonisation de S. Thomas – pour qu'un des successeurs de Tempier annule dans cette sentence ce qui pouvait atteindre des thèses thomistes[19]. Mais entre-temps bien d'autres événements se seront passés, et ceci dès les lendemains immédiats du 7 mars 1277.

Les travaux les plus récents ont sensiblement modifié l'approche de cette période. Dès l'origine et il y a peu encore il était en effet admis que Thomas était englobé dans la condamnation des 219 articles. Deux de ses thèses en particulier auraient été visées : celle de l'unicité de la forme substantielle dans l'homme (*Quod in homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima intellectiva*)[20], et celle de l'impossibilité pour Dieu de créer une matière sans une forme correspondante (*Deum non posse facere materiam sine forma*)[21].

Or, très curieusement, ces deux propositions ne se trouvent pas dans la liste des 219 articles condamnés par Tempier. La chose est d'autant plus surprenante que, si l'on en croit Pecham, Thomas s'opposait directement à l'évêque sur ce point précis de la forme unique[22]. Il faut donc en conclure avec Roland Hissette que si cette condamnation du 7 mars – portant essentiellement sur des thèses issues de la Faculté des arts (comme le dit clairement l'introduction) – atteignait réellement certaines des positions de Thomas, il n'était pas *directement* visé[23].

Qu'il y ait été impliqué n'en est pas moins certain, car on savait trop bien que Thomas était lu à la faculté des arts[24]. Quelle est donc la raison de ce silence alors qu'il s'agissait là d'un fait notoire qui était bel et bien au

cœur de la controverse ?… On avait cru trouver une réponse vraisemblable en alléguant le respect que l'on avait déjà à Paris pour la mémoire de Thomas d'Aquin et qui aurait imposé à l'évêque une relative modération. En réalité, il faut chercher une autre explication, car la suite des événements montre bien qu'Étienne Tempier n'hésita pas à s'en prendre directement à Thomas.

Très tôt après le 7 mars (et dès avant le 28 mars de cette même année 1277), Gilles de Rome, qui n'était pourtant pas le disciple du maître dominicain qu'il attaquait dans tous ses ouvrages, se voyait refuser par l'évêque Tempier sa *licentia docendi* et il était condamné sur une liste de 51 propositions extraites de son Commentaire du Livre I des *Sentences*. Or 31 de ces propositions visent et atteignent indirectement Thomas à travers lui ; ses censeurs le savaient fort bien. Appuyé par le légat Simon de Brion, Tempier, après avoir sévi contre la faculté des arts, anticipait donc l'épuration de la faculté de théologie qu'allait lui demander Jean XXI le 28 avril. De plus, ainsi qu'on l'a montré de façon irrécusable, cette censure de Gilles de Rome en 1277 est essentiellement la revanche de la faculté de théologie à l'égard d'un de ses membres jugé trop indépendant, considéré comme « l'allié de Thomas d'Aquin[25] ».

En réalité cette censure de Gilles de Rome s'inscrit dans un plan concerté par lequel Thomas lui-même est visé ainsi qu'en témoigne le procès qui a été mis en train contre lui entre le 7 et le 28 mars 1277. Plusieurs théologiens contemporains y font allusion : Jean Pecham, Henri de Gand et Guillaume de la Mare[26]. Jean Pecham est le plus clair et l'un des mieux informés, puisqu'il était présent à la Curie romaine à cette époque (entre le 22 mai 1276 et le 12 mars 1279). Dans une lettre du 7 décembre 1284, il nous apprend qu'Étienne Tempier avait pensé introduire une procédure contre Thomas d'Aquin, mais que, sur l'intervention de certains personnages éminents, le procès a été soustrait à l'évêque de Paris et renvoyé à Rome, où il a été suspendu durant la vacance du siège

apostolique entre le 20 mai 1277 (mort de Jean XXI) et le 25 novembre 1277 (élection de Nicolas III)[27].

Henri de Gand, de son côté, fait allusion à une réunion convoquée (entre le 7 et le 28 mars 1277) par l'évêque Tempier et le légat pontifical, Simon de Brion ; les maîtres parisiens y examinèrent un certain nombre de thèses dont l'une reprend littéralement les termes de Thomas : *Quod in homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima intellectiva*, proposition condamnée par tous les maîtres, dit-il, sauf deux – vraisemblablement les deux maîtres dominicains qui se seront abstenus[28]. Quant à Guillaume de la Mare, il confirme et complète ces données dans son célèbre *Correctorium* (vers 1279) puisque, à cette première thèse qu'il reprend, il en ajoute une seconde : *Deus non potest dare actu esse materiae sine forma*[29]. Ce sont bien les deux thèses dont l'absence intriguait les chercheurs dans la condamnation du 7 mars et dont Guillaume assure qu'elles ont été réprouvées *récemment* par tous les maîtres[30].

C'était donc là le début de la procédure engagée directement contre Thomas ; Pecham en déplore si fort l'interruption qu'il insiste auprès de Martin IV, le 1er janvier 1285, pour qu'il daigne enfin s'occuper de cette affaire. Mais ce sera seulement Honorius IV (qui lui succèdera le 2 avril 1285) qui mettra le point final à ce litige. Loin de s'en exagérer la gravité, il s'en dessaisit et renvoie la décision à Paris, non pas à l'évêque, mais aux maîtres de la faculté de théologie, qui s'en occuperont à une date antérieure au 14 avril 1286, mais ne porteront aucune censure.

Le renvoi aux théologiens plutôt qu'à l'évêque signifie que le pape considère le débat comme une question d'école où la foi ne se trouve pas en jeu. Dès 1285, Gilles de Rome était lui-même réhabilité et autorisé à enseigner de nouveau par une *determinatio magistrorum* ; il fit ses débuts comme maître à l'automne 1285. Après tout ce qui a été rappelé, il est clair que ce nouvel épisode doit être compris comme une étape du processus conduisant à la réhabilitation complète de Thomas : si l'implication de son

allié objectif était censée le compromettre, la levée de la censure qui frappait cet allié montrait bien que lui-même n'était pas davantage impliqué[31].

Selon toute vraisemblance c'est l'intervention de Jean de Verceil, maître de l'ordre dominicain, présent à Paris entre le 15 octobre 1276 et 1278, comme légat de Jean XXI, qui est à l'origine du renvoi à Rome de la procédure contre Thomas. Mais il avait des appuis à la Curie romaine, où il semble bien que ce soient les interventions des cardinaux Giovanni Gaetano Orsini (futur pape Nicolas III) et surtout Giacomo Savelli, amis de l'ordre dominicain, qui expliquent la suspension du procès. De fait, c'est le second, devenu pape sous le nom d'Honorius IV, qui imposera la solution déjà mentionnée[32]. Ajoutons ici que, dans la stratégie mise en œuvre par Jean de Verceil (et dont il existe d'autres indices), la venue de saint Albert à Paris en 1277, pour défendre la mémoire de Thomas, naguère contestée par Weisheipl, est considérée comme plausible par la critique la plus récente[33].

Dominicains et franciscains

Malgré les pactes conclus entre le ministre général de l'ordre franciscain et le maître de l'ordre dominicain, Jérôme d'Ascoli et Jean de Verceil, en 1274 et en 1277 notamment[34], l'hostilité des franciscains à l'égard de Thomas ne désarmait pas. Ils étaient d'ailleurs largement payés de retour. Le front commun qui avait provisoirement rassemblé les deux ordres dans leur défense contre les séculiers avait cédé la place à une lutte fratricide aussi peu glorieuse que féconde.

Il faut d'abord faire un petit retour en arrière et parler une nouvelle fois de Jean Pecham. Curieusement, il marche ici sur les traces d'un dominicain et cela doit être remarqué car c'est une des données de cette situation fort complexe : tous les adversaires de Thomas ne se trouvaient pas chez les franciscains. Quelques jours après Tempier, le l8 mars 1277, l'archevêque

dominicain de Cantorbéry, Robert Kilwardby, portait une condamnation semblable, mais avec, cette fois, la volonté d'atteindre directement certaines thèses d'inspiration thomiste, notamment celle de l'unicité de la forme substantielle[35].

Contrairement à ce qu'on a parfois dit, on ne peut considérer cette censure comme *complémentaire* de celle de Paris, puisque la seconde ne fait aucune allusion à la première qu'elle ne reprend pas, et que l'une et l'autre n'ont qu'une portée locale. Par ailleurs, alors que celle de Paris opposait l'évêque et la faculté de théologie à la faculté des arts, à Oxford Kilwardby pouvait s'appuyer sur le consensus de tous les maîtres, régents et non-régents. Cette condamnation de Robert sera reprise par Jean Pecham, son successeur à partir du 19 février 1279. Le vieil adversaire de Thomas confirmera la censure de son prédécesseur le 29 octobre 1284, et la complètera le 30 avril 1286 par 8 nouvelles propositions concernant surtout l'unicité de la forme substantielle[36].

Richard Knapwell, à qui Pecham voulait imposer la rétractation de ces 8 thèses, s'abstint volontairement de participer à l'assemblée solennelle convoquée à Londres par l'archevêque, mais il y fut défendu avec éclat par son provincial, Guillaume de Hothum, qui interjeta aussitôt appel de la sentence d'excommunication portée contre son religieux. Excommunié cependant, Richard partit à Rome plaider sa cause. Celui qui traita son affaire n'était autre que Jérôme d'Ascoli, l'ancien ministre général des franciscains, devenu pape sous le nom de Nicolas IV ; il leva certes l'excommunication, mais il imposa à Richard un silence perpétuel. Retiré alors à Bologne où il aurait continué à enseigner les thèses proscrites, Knapwell y serait mort fou en 1289[37]. Hors de toute autre considération, son cas illustre assez bien le caractère implacable de l'affrontement.

Après Pecham, il faut surtout mentionner le franciscain anglais Guillaume de la Mare – alors régent à Paris, puis à Oxford – qui, vers 1279, publia son *Correctoire*[38]. Au lieu de seulement déplorer ou condamner les

idées de Thomas, il jugea plus utile d'en proposer la rectification en signalant les thèses dangereuses et les censures dont elles avaient fait l'objet, en y joignant aussi critique et réfutation. Le tout était pensé sous forme d'annotations à introduire par maîtres et étudiants en marge des textes incriminés. Cette série de 118 corrections (articles) à apporter à autant de passages des œuvres de Thomas, fut très vite considérée comme un document officiel par les franciscains puisque, lors d'un chapitre tenu à Strasbourg en 1282, leur ministre général, Bonagrazia Fielci, prescrivait que la *Somme* de Thomas ne pourrait être mise à la disposition des lecteurs les plus capables (*notabiliter* [ou : *rationabiliter*] *intelligentes*) que si elle était munie des éclaircissements de Guillaume[39].

Cet hommage involontaire fait penser à celui que Jacques de Viterbe, futur archevêque de Naples, a rapporté à Barthélemy de Capoue comme provenant de Gilles de Rome lui-même : « Frère Jacques, si les frères prêcheurs le voulaient, ce sont eux qui seraient savants et intelligents et nous ignorants (*idiote*) ; [il leur suffirait de] ne pas répandre les écrits de frère Thomas[40] ». La diffusion de ce correctoire est un signe évident de son succès : on possède encore aujourd'hui au moins 15 manuscrits (complets ou fragmentaires) de cette œuvre de Guillaume, sans compter les 16 autres qui les véhiculent dans la réfutation qu'en a faite Knapwell[41].

De leur côté en effet les dominicains ne restèrent pas inactifs. Le *Correctorium* de Guillaume – qui fut rebaptisé par eux *Corruptorium* – ne provoqua pas moins de 5 répliques immédiates de la part de confrères de Thomas. Selon la coutume, notre énumération les distingue d'après leur *incipit*. Le premier en date, vers 1282-1283, est le *Correctorium Quare* de Richard Knapwell, qui n'allait pas tarder à subir les foudres de Pecham[42]. Vient ensuite le *Correctorium Sciendum*, qui se situe très près du précédent par la date (vers 1283) et le lieu d'origine, dont l'auteur paraît être aussi un dominicain anglais, très vraisemblablement Robert d'Orford[43].

On se déplace à Paris avec le correctoire *Circa* dont l'auteur est Jean Quidort (ou : de Paris), qui semble avoir eu connaissance de ses deux prédécesseurs anglais, mais qui n'a pas terminé son travail (il en reste à l'article 60), et dont la date est très voisine (vers 1282-1284)[44]. Avec le quatrième, le correctoire *Quaestione*, on revient en Angleterre ; son auteur, encore anonyme, est sans doute aussi un prêcheur anglais (certains pensent à Guillaume de Macclesfield) ; lui non plus n'a pas terminé son travail et s'arrête à l'article 31 ; voisin du correctoire *Quare* qu'il utilise parfois, il doit lui être légèrement postérieur[45]. Le cinquième est dû à Rambert dei Primadizzi (dit aussi : de Bologne), alors présent à Saint-Jacques, qui est lui aussi non terminé (il s'arrête à l'article 31), et qui a pour particularité de ne pas répondre seulement à Guillaume de la Mare, mais aussi à d'autres auteurs « de grand renom » (*qui magni sunt et magni reputantur*), qui sont vraisemblablement Henri de Gand, Gilles de Rome et Richard de Mediavilla[46]. Cette discussion connaîtra un dernier rebondissement vers 1315-1320 sous la plume d'un frère mineur anonyme qui entreprit de répliquer aux divers contradicteurs de Guillaume de la Mare[47].

Ces réfutations relèvent évidemment d'une littérature polémique et apologétique ; il s'agit avant tout d'exonérer Thomas de toute accusation d'erreur portée contre lui : il n'a jamais été condamné par l'Église ni par l'Université, et on s'emploie à justifier ses prises de position tout autant qu'à réfuter celles de Guillaume. On aurait tort cependant de considérer ces écrits comme de simples œuvres de circonstance et de seconde zone. On a remarqué avec perspicacité qu'elles révèlent une autoconscience spéculative de la spécificité d'une école naissante face à une autre[48].

À l'appui de cette remarque, on peut souligner que ces travaux émanent tous de jeunes dominicains (aucun n'est encore maître-régent au moment où il écrit) ; ils sont sans doute plus sensibles que leurs aînés à la nouveauté des enjeux. Si l'on tente de vérifier ce qu'implique cette constatation à propos de l'usage de la raison dans le domaine débattu entre tous de

l'éternité du monde, on en arrive sans peine aucune à détecter chez les cinq dominicains la conscience claire – tout à fait dans la ligne de Thomas – d'une distinction nette entre les domaines de la foi et de la raison, distinction qui s'accompagne d'une réserve marquée quant aux possibilités de la raison qui ne peut en aucun cas prouver ce qui relève de la foi. À l'inverse – c'est Rambert qui le formule avec le plus de bonheur – les prétentions de Guillaume d'aboutir à une véritable *scientia* des choses de la foi relève de l'intempérance rationaliste.

C'est là l'ironie profonde de la controverse que Mark Jordan souligne fort bien. Ajoutons pour notre part ce que tout lecteur pourra noter par lui-même : au total c'est surtout Thomas qui est cité dans ces répliques, en sorte que c'est l'auteur attaqué lui-même qui se défend par la plume de ses premiers disciples. Sans le savoir encore peut-être, ils avaient pratiqué le programme que résumera la célèbre formule *Thomas suiipsius interpres*. La maxime était féconde, ces débuts l'ont montré, mais elle était lourde aussi d'une sclérose répétitive dont les résultats n'ont pas toujours été heureux.

Pour en terminer avec cet aperçu des frictions entre franciscains et dominicains, il ne sera pas inutile de rappeler qu'elles n'en restaient pas au plan strictement intellectuel. Pour ne mentionner que la principale de ces pommes de discorde, la compréhension de la pauvreté vouée restait encore au cœur du débat. C'est à ce titre que le chef de file des franciscains spirituels, Pierre Jean Olieu, se retrouva (aux environs de 1290) parmi les adversaires les plus résolus de Thomas, comme en témoigne son commentaire de Matthieu 10,9-10[49]. Point n'est besoin de s'y attarder pour comprendre qu'on retrouvait l'ancien champ de bataille sur lequel Thomas et Pecham s'étaient affrontés jadis. Le fait nouveau ici est que les franciscains, pourtant divisés entre bonaventuriens augustiniens et partisans de la pauvreté totale, se retrouvaient ainsi en « un front antithomiste redoutable qui, jusqu'au dernier moment, chercha à faire obstacle à la

pénétration de la doctrine thomiste et à la canonisation du Docteur Commun[50] ».

À l'appui de cette constatation, on peut remarquer que cette lutte trouva son écho au procès de Naples : plusieurs témoins affirmèrent avoir vu saint Augustin en songe leur assurer que non seulement l'enseignement de Thomas était conforme au sien, mais encore qu'il lui était supérieur en sainteté à cause de sa virginité. Il n'est pas non plus indifférent que ce soit sur la bouche de deux ermites de saint Augustin que l'on mette les éloges les plus vifs de la doctrine de Thomas. Jacques de Viterbe nous rapporte un propos attribué à Gilles de Rome, qui n'aurait pas craint de mettre Thomas sur le même plan que saint Paul et saint Augustin et d'assurer que lui n'aurait pas de successeur jusqu'à la fin des temps, car on trouve dans ses écrits *communis veritas*, *communis claritas*, *communis illuminatio, communis ordo et doctrina*[51].

La défense de Thomas par l'ordre dominicain

Face à des attaques aussi massives venant de l'extérieur, on croirait spontanément que les confrères de Thomas ont tout aussi massivement serré les rangs pour défendre sa mémoire. La réalité est plus nuancée. Très tôt, il est vrai, les chapitres généraux commencent à s'émouvoir du discrédit qui risque de rejaillir sur l'Ordre s'il laisse ternir la mémoire de frère Thomas. Si le chapitre qui s'est ouvert à Bordeaux le 16 mai 1277 (deux mois après la condamnation de Tempier) garde encore un silence prudent (le temps sans doute pour Jean de Verceil de mettre au point sa stratégie), celui qui se tint à Milan un an plus tard en 1278 intervient vigoureusement et dépêche deux envoyés spéciaux en Angleterre avec mission d'enquêter au sujet *des frères* qui se permettent de critiquer les écrits de Thomas d'Aquin et de les punir en conséquence[52]. Les historiens remarquent opportunément que Robert Kilwardby, créé cardinal, avait quitté Oxford depuis le 12 mars

précédent ; il avait dû y laisser des partisans qui ne partageaient pas les idées thomistes de Hothum et Knapwell.

L'année suivante encore, en 1279, le chapitre général tenu à Paris intervient dans le même sens : « Étant donné que frère Thomas d'Aquin, cet homme vénérable dont il faut célébrer la mémoire, a grandement honoré notre Ordre par sa vie louable et par ses écrits, nous ne pouvons aucunement supporter que certains le traitent, lui et ses écrits, d'une manière irrévérencieuse et indécente – même s'ils pensent autrement que lui. Nous enjoignons aux prieurs provinciaux et conventuels, à leurs vicaires et à tous les visiteurs de punir sévèrement sans tarder ceux qu'ils trouveront en faute sur ce point[53]. »

On le voit, la position de l'Ordre est encore mesurée : on peut penser autrement que frère Thomas, on ne peut lui manquer de respect. Le chapitre de Paris en 1286 ira beaucoup plus loin : « Nous prescrivons et ordonnons strictement que tous et chacun des frères s'emploient efficacement à promouvoir la doctrine du vénérable maître frère Thomas d'Aquin de vénérée mémoire – au moins à titre d'opinion défendable. Si quelqu'un tentait d'enseigner formellement (*assertive*) le contraire – qu'il soit maître ou bachelier, lecteur, prieur ou autre, et même s'il pense autrement – qu'il soit suspendu *ipso facto* de son office propre et des privilèges de l'Ordre jusqu'à ce qu'il y soit rétabli par le maître de l'Ordre ou le chapitre général[54] ».

Le chapitre de Saragosse, en 1309, fera une recommandation semblable, elle aussi très forte, et prendra une mesure éloquente : s'il permet aux frères à l'étranger de vendre leurs livres en cas de nécessité, c'est à l'exception de la Bible et des œuvres de Thomas[55]. Jusqu'à la canonisation, toute une série de chapitres interviendront encore en ce sens pour recommander l'étude de sa doctrine qui est généralement considérée comme *sanior et communior*, mais on parle encore une fois ou l'autre de ceux qui ne se conforment pas à ces recommandations (Metz 1313 ; Londres 1314 ; Bologne 1315 ; Rouen

1320) ; en 1322, à Vienne, le chapitre adopte pour l'Ordre l'office du Saint-Sacrement composé par Thomas ; celui de Bordeaux, en 1324, lui donne enfin le titre de saint et prescrit la célébration de sa fête liturgique dans l'Ordre tout entier, le 7 mars, jour anniversaire de sa mort – et de la célèbre condamnation de 1277[56].

Disciples et confrères

Les termes forts et répétés des chapitres généraux pourraient donner l'impression que tous les théologiens de l'Ordre s'étaient reconnus sans problèmes dans la doctrine de Thomas. Loin de là ! Sans revenir au cas exemplaire de Kilwardby, il faut se souvenir des premières interventions des chapitres visant à imposer le silence à des détracteurs trop virulents ; ils n'ont pas tous disparu[57].

Le plus célèbre reste Durand de Saint-Pourçain qui, dès sa lecture des *Sentences* (1307-1308), s'affirme comme un adversaire résolu[58]. Il ne fut autorisé à se présenter à la licence que sous promesse de réviser et d'amender son *Commentaire* ; il s'y employa probablement durant l'année 1312-1313 durant laquelle il donna cours à Saint-Jacques. C'est en écho à son enseignement contesté que le chapitre de Metz en 1313 recommande une nouvelle fois la doctrine de Thomas et institue une Commission de 12 membres sous la présidence d'Hervé de Nédellec pour examiner l'œuvre de Durand. Pierre de la Palud et Jean de Naples sont spécialement chargés d'éplucher le Commentaire de Durand et relèvent 93 propositions munies d'une censure (hérétique, erronée, etc.).

Durand, déjà maître du Sacré-Palais quand la Commission eut terminé son travail, répliqua par des *Excusationes* qui furent de nouveau soumises à l'examen d'Hervé de Nédellec seul, et celui-ci continua la polémique contre Durand jusqu'à ce que ce dernier fût nommé évêque de Limoux en 1317 et que Hervé lui-même devînt maître général en 1318. Mais Pierre de la Palud

et Jean de Naples avaient publié en 1316-1317 un relevé de 235 articles qui signalent à l'intention des lecteurs de Thomas les points sur lesquels Durand dévie de la doctrine du Maître[59]. Durand n'était pourtant pas seul (il suivait ici son maître, Jacques de Metz, qui eut également affaire à Hervé de Nédellec[60]), et d'autres seigneurs de moindre importance se virent eux aussi rappelés à l'ordre par des chapitres provinciaux[61].

Ces seuls cas suffiraient à infirmer la belle unanimité de façade que présentent les recommandations des chapitres généraux. Sans chercher à être complet, il faut ici rappeler quelque chose de la diversité qui demeurera l'une des richesses de l'ordre dominicain. Il faut en effet le dire au passage, s'il était inévitable de présenter brièvement la littérature des *correctoria* dans le cadre de ce récit, il importe de ne pas commettre une irréparable erreur de perspective en réduisant la prodigieuse vitalité intellectuelle de cette époque à la vivacité de cette controverse.

Dans le sillage immédiat de Thomas, il y a eu d'abord de fidèles lecteurs qui se sont aperçu que le maître n'avait pas toujours dit la même chose ni de la même façon et qui se sont préoccupés d'harmoniser cette diversité, créant ainsi ce qu'on a pu appeler la littérature des *« mieux dits »*. Comme le résume très bien Glorieux : « Son but est diamétralement opposé à celui de Guillaume de la Mare. Ce dernier voulait armer les lecteurs franciscains contre les doctrines jugées erronées ou dangereuses de St Thomas. La liste des *"mieux dits"* se propose au contraire d'aider les dominicains à mieux comprendre et utiliser les écrits de St Thomas, plus particulièrement son *Commentaire sur les Sentences* [en relevant], dans l'ordre, les améliorations apportées par saint Thomas dans sa *Somme* [pour] mettre en lumière les progrès de sa pensée[62]. »

Nous avons déjà mentionné les « Articles où frère Thomas est meilleur dans la *Somme* que dans les *Sentences* »[63]. L'auteur n'a pas pour but de le prendre en flagrant délit de contradiction, mais bien de marquer le dynamisme de sa pensée et son progrès. Cette œuvre sera suivie quelques

années après de la *Concordance « Volens complecti »* (vers 1290-1300) qui étend l'entreprise au-delà de la *Somme*, au *Contra Gentiles*, aux *Questions disputées* et aux *Quodlibets* et à d'autres œuvres comme les Commentaires sur l'épître aux Romains et sur Aristote. Le nombre des articles considérés passe de 32 à 41 et le point de vue est un peu différent car il s'agit moins de relever les passages *melius dixit* que d'harmoniser les contradictions apparentes, et c'est pourquoi le titre portera : « *Aliter* dixit in *Summa* quam in *Scriptis* ». L'ouvrage connaîtra jusqu'à dix remaniements plus ou moins considérables[64]. Sans énumérer tous ces travaux, on peut signaler encore dans le voisinage immédiat des *Articuli* première manière (vers 1280) le *De concordantiis in seipsum* (de Thomas de Sutton ?) où, par un procédé littéraire emprunté aux *Retractationes* de saint Augustin, l'auteur fait parler directement Thomas lui-même pour dissiper les contradictions apparentes qu'on pourrait déceler dans ses écrits[65].

Sans vouloir être péjoratif, il s'agit là moins de disciples que d'épigones ; Thomas a eu encore d'autres suiveurs et d'autres contradicteurs aussi, et cela parmi ses propres confrères dominicains, comme il y a eu également parmi eux des auteurs dont l'œuvre s'est développée indépendamment de la sienne. On trouve tout cela dans ce que l'on appelle l'école rhénane ou la scolastique dominicaine allemande[66]. Il importe d'autant plus d'en dire ici quelques mots qu'ils sont restés tout à fait en dehors du panorama par ailleurs excellent de Glorieux.

Thomas n'est pas resté assez longtemps à Cologne – et à l'époque il n'était qu'un débutant – pour que son influence ait pu s'y établir aussi solidement que celle de Maître Albert. En revanche, le néoplatonisme de ce dernier, marqué par Avicenne et le Pseudo-Denys, a fait souche, et si l'on ne peut dire que toute l'école de Cologne est albertienne, il est certain que l'influence de Thomas y est moins grande qu'à Paris. En fait, on peut sans doute assurer que le néoplatonisme de cette école est un héritage d'Albert le Grand – comme le thomisme qui, lui, s'en éloignera progressivement.

Le plus connu de ces penseurs est certainement Maître Eckhart, bachelier et maître à Paris à l'époque des controverses les plus aiguës avec les franciscains ; sans être thomiste, il a néanmoins défendu certaines thèses de Thomas sur la vision béatifique[67]. Parmi les disciples proprement dits, il faut mentionner Jean de Fribourg, dont nous avons parlé une fois ou l'autre, Jean et Gérard de Sterngassen, Jean Picard de Lichtenberg (« représentant sans doute le plus éminent de tout le thomisme colonais », assure de Libera), Henri de Lübeck et Nicolas de Strasbourg.

Ce dernier est l'auteur d'une *Summa*, sans valeur scientifique propre à vrai dire, mais qui s'inspire surtout de Thomas et d'Albert (et de divers autres auteurs, dont Gilles de Rome et Hervé de Nédellec), et dont Ruedi Imbach a mis en valeur le grand intérêt pour l'histoire de la pensée à cette époque[68]. Soumise à l'approbation du maître de l'Ordre, elle semble avoir été rédigée pour répondre aux recommandations des chapitres généraux en vue de servir de manuel à l'usage des frères en formation et il est intéressant de remarquer que les auteurs dont elle se réclame sont tous étrangers à la naissante école de Cologne. Totalement ignorée de Glorieux dans son *Pro et contra Thomam*, elle rentre pourtant de plein droit dans cette grande perspective de clarification qui a provoqué tant de prises de positions contradictoires dans l'après-Thomas.

Avec Nicolas, nous sommes déjà au début du deuxième quart du XIVe siècle. Plus proche dans le temps (il fut maître-régent à Paris probablement entre 1296 et 1298) et parmi les adversaires, le plus éminent est certainement Thierry de Freiberg, précurseur ignoré de la philosophie moderne dans sa découverte de la subjectivité[69]. Il est aussi le plus virulent des antithomistes et ne fait rien pour le cacher, de sorte qu'on peut très bien identifier les nombreux points sur lesquels se manifeste son désaccord : de la distinction réelle entre l'être et l'essence à l'ensemble de la doctrine de l'intellect et en particulier sur la vision béatifique. À propos de l'eucharistie, il critique sans ménagements la théorie des accidents mise en

œuvre par Thomas, mais il trouve également à redire à sa théorie de l'individuation par la matière ou à son angélologie. Souvent il accumule les qualifications méprisantes : non seulement il range Thomas et ses disciples parmi les *communiter loquentes*, mais leur doctrine lui paraît « élémentaire », « ridicule », « fausse » et même « sophistique »[70]. Dans ces conditions, on peut s'étonner à bon droit que Thierry n'ait pas été l'objet des mêmes 'attentions' qui ont entouré Durand de Saint-Pourçain. Il est en tout cas certain qu'il n'est guère possible de le lire et surtout de le comprendre en faisant abstraction de ces conflits internes à l'ordre dominicain.

Parmi les indifférents, on peut mentionner Ulrich de Strasbourg – qui fut condisciple de Thomas à l'école d'Albert en 1248 et qui est son contemporain à peu près exact de la naissance à la mort. Son *De Summo Bono* s'inspire surtout d'Albert, leur maître commun et semble ignorer complètement l'œuvre de Thomas[71]. Grabmann a jadis fait connaître la plupart de ces noms[72], mais le nombre des études à leur sujet ne cesse de croître depuis que la publication de leurs textes – inédits jusqu'à peu encore – en rend l'accès plus facile[73].

Nulle part ailleurs sans doute on ne connaît une école aussi typée que celle de Cologne, mais on aurait tort de penser que d'autres pays étaient privés de représentants intellectuels de qualité. Outre les auteurs anglais que nous avons déjà rencontrés[74], il faut rappeler l'existence de plusieurs autres venant de diverses régions de la France d'alors : sans trop dépasser le début du XIVe siècle, à Jean Quidort, Gilles de Lessines et Hervé de Nédellec déjà mentionnés, il faut joindre Bernard de la Treille (ou de Trilia), Pierre d'Auvergne (non dominicain, ancien élève d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, qui compléta le Commentaire de Thomas sur la *Politique*) et Bernard d'Auvergne (ou de Gannat) qui s'opposa vigoureusement à Henri de Gand et Godefroid de Fontaines[75].

Parmi les italiens, nous connaissons bien Tolomeo dei Fiadoni, qui n'écrivit pas seulement l'*Historia ecclesiastica*, mais bien d'autres choses et compléta sans doute le *De regno.* Nous avons déjà rencontré Romain de Rome, le successeur de Thomas à Paris après sa seconde régence, Rambert de Bologne, auteur d'une réplique à Guillaume de la Mare ; nous trouverons bientôt Jean de Naples, qui a travaillé à la canonisation[76] ; mais il faut surtout mentionner Rémi de Florence (Remigio dei Girolami) qui est un des mieux connus en raison de sa double qualité de « disciple de saint Thomas et maître de Dante[77] ». Il faut croire que les disciples de Thomas en Italie furent assez nombreux et enthousiastes pour s'attirer une réprimande du chapitre de Pérouse en 1308 : ils avaient osé prendre la *Somme* comme livre de base pour leur enseignement ; il leur fut fermement prescrit de s'en tenir aux *Sentences*[78].

Puisque nous sommes en Italie, il n'est pas sans intérêt de savoir que Thomas y trouva sinon des disciples à proprement parler, du moins un rayonnement inattendu parmi les penseurs juifs de l'époque. On peut citer ici Hillel de Vérone que l'on a pu désigner comme « le premier thomiste juif », qui traduisit la première partie du *De unitate intellectus* vingt ans à peine après sa parution et adopta la position de Thomas sur l'immortalité de l'âme individuelle, ne craignant pas de saluer en lui « le Maïmonide de son époque, capable même de répondre aux questions que le Maître avait laissés en suspens[79] ». À la génération suivante, au début du XIVe siècle, on peut encore mentionner Jehudah ben Daniel Romano qui traduisit en hébreu toute une série de morceaux choisis des scolastiques de son époque – Albert le Grand et Gilles de Rome notamment – mais surtout de Thomas d'Aquin dont il reproduit 38 extraits de différentes œuvres (surtout des deux *Sommes* et du *Super De causis*)[80].

De l'Italie du Sud à la Grèce la distance n'est pas grande. Grâce aux dominicains italiens installés à Byzance, Thomas trouva là aussi des lecteurs de qualité. Le premier et le plus connu de nous fut Démétrios

Cydonès (1324/25-1397/98), personnage politique apprécié des empereurs Jean VI Cantacuzène et Jean V Paléologue. Décidé à apprendre le latin pour n'avoir plus à souffrir des approximations des traducteurs, il s'adressa à un frère du couvent de Péra qui lui mit entre les mains la *Summa contra Gentiles* qu'il entreprit aussitôt de traduire. La traduction de la *Somme contre les Gentils* fut achevée la veille de Noël 1354. Rallié au catholicisme (1357), Démétrios continua son œuvre et traduisit en grec diverses œuvres d'auteurs latins (Ambroise, Augustin, Fulgence de Ruspe, Anselme de Cantorbéry…). Avec l'aide de son frère Prochoros, il réalisa aussi la traduction de la *Somme de théologie* et du *De rationibus fidei*.

Cette introduction de Thomas en milieu byzantin ne signifiait pas pour autant une véritable naturalisation. Dès le début, les deux frères se heurtèrent à d'autres grands esprits comme Nicolas Cabasilas, l'exact contemporain de Démétrios, qui se trouvait plutôt dans la mouvance hésychaste soutenue par Grégoire Palamas. En raison de sa réfutation de l'hésychasme, Prochoros fut condamné comme hérétique par un synode patriarcal en 1368. L'histoire du thomisme à Byzance ne s'arrête pas là, mais on ne pourrait s'y attarder sans quitter le propos de ce livre[81].

*

On aura compris à la simple lecture de ce chapitre que ce rappel de l'immédiat après-Thomas ne pouvait guère être complet. Mais le lecteur doit encore savoir qu'en toute hypothèse pareil tableau ne pouvait être que provisoire. L'édition de nouveaux textes aussi bien que la lecture renouvelée de ceux qui sont déjà connus réservent encore bien d'heureuses surprises. Le champ ouvert à l'investigation reste immense[82].

---

1. *Ystoria* 62, p. 201-202 ; *Histoire*, p. 124-125 ; Tocco 62, p. 135.

2. *Ystoria* 63, p. 201-204 ; *Histoire*, p. 125-127 ; Tocco 63, p. 136-37 ; nous avons déjà utilisé bien des passages de ce texte.

3. *Ystoria* 61, p. 201 ; *Histoire*, p. 123-124 ; Tocco 61, p. 134-135 ; le biographe rapporte ici un fait attesté par deux témoins oculaires : Octavien de Babuco (Naples 17, p. 289) et Pierre de Monte San Giovanni (Naples 51, p. 335).

4. Naples 41, p. 317-318 ; 51, p. 335-336 ; 53-55, p. 338-342.

5. Psaume 131,14 ; cf. Naples 10, p. 280 ; 15, p. 286 ; 19, p. 291 ; 49, p. 332 ; *Ystoria* 57, p. 195 ; *Histoire*, p. 117 ; Tocco 57, p. 130.

6. Naples 8, p. 278 ; cf. 10, 15, 20, 52 (p. 280-281 ; 287 ; 291 ; 338) ; *Ystoria* 66, p. 205-207 ; *Histoire*, p. 130 ; Tocco 66, p. 138-140 ; Bulle de canonisation n° V (*Fontes*, p. 524) ; selon Tocco, le défunt serait apparu à l'abbé du monastère, Nicolas, mais ce dernier précise bien que c'est le prieur Jacques qui en fut bénéficiaire.

7. Cf. B. MONTAGNES, « L'exaltation de saint Thomas d'Aquin à Toulouse en 1628 », RT 110 (2010) 445-462.

8. C. DOUAIS, *Les reliques de saint Thomas d'Aquin. Textes originaux*, Paris, 1903 (avec notamment la chronique de la translation de Piperno à Toulouse par Raymond Hugues) ; É. DELARUELLE, « La translation des reliques de saint Thomas d'Aquin à Toulouse (1369) et la politique universitaire d'Urbain V », BLE 56 (1955) 129-146.

9. *Institut catholique de Toulouse. Chronique*, 1975, fasc. 4, p. 29-30 et 43-45.

10. Survol de la question par S.-Th. BONINO, *Brève histoire de la philosophie latine au Moyen âge*, « Vestigia 40 », Fribourg-Paris, 2015, chap. 9 : « L'aristotélisme radical », et chap. 10 : « Le tournant de 1277 et le mouvement doctrinal à la fin du XIIIe siècle » ; cf. F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe siècle*, p. 474-483 (²1991, p. 414-422).

11. Renvoyons ici à la fine analyse de J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 153-182, qui souligne la pointe prophétique et apocalyptique de l'opposition croissante de Bonaventure à l'aristotélisme.

12. J. KOCH, *Giles of Rome, Errores philosophorum*, Milwaukee, 1944 (texte latin et traduction anglaise) ; il faut recommander la précieuse étude de G. DAHAN, « Maïmonide dans les controverses universitaires du XIIIe siècle », dans *Maïmonide philosophe et savant*, études réunies par T. LÉVY et R. RASHED, p. 367-393, qui montre que Maïmonide est visé par les condamnations de 1270 et 1277 bien plus qu'on ne le dit généralement.

13. On en trouvera le texte dans ALBERTI MAGNI *Opera omnia*, t. 17/1, Cologne, 1975, p. 30-44 ; cf. aussi F. VAN STEENBERGHEN, « Le *De quindecim problematibus* d'Albert le Grand », dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, p. 415-439 ; *Über die fünfzehn Streitfragen.* De quindecim problematibus. Lateinisch-Deutsch, Nach dem Text der Editio Coloniensis hrsg. von H. ANZULEWICZ und N. WINKLER, Freiburg in Breisgau, Basel, Wien, 2010.

14. C'était l'opinion généralement admise et, à ce titre, il faut la rappeler, mais il faut signaler une tendance à la réhabilitation de ce document qui a plus de cohérence qu'il n'y paraît au premier abord, cf. S. PIRON, « Le plan de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277 », RTPM 78 (2011), 383-415 ; cf. déjà A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, p. 178, qui parle lui aussi d'un « système complet, cohérent, polémique, d'un mot : *rationnel*… ».

15. *Chartularium*, n° 471, p. 541 ; n° 473, p. 543-558 ; outre les quelques pages de F. Van Steenberghen (p. 483-488 ; [2]1991, p. 422-426), études fondamentales de R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, « Philosophes médiévaux 22 », Louvain-Paris, 1977, et de L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergame, 1990 ; J. F. WIPPEL, « The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris », *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977) 169-201, qui ignore encore les travaux de Hissette et de Wielockx (ci-dessous), reste une bonne étude. Il faut maintenant préférer D. PICHÉ et Cl. LAFLEUR, *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, trad., introd. et commentaire, « Sic et Non », Paris, 1999, dont le sous-titre dit bien le propos et dont le commentaire relève les interprétations différentes pour chaque proposition ; L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, « L'âne d'or », Paris, Belles Lettres, 1999, élargit l'enquête dans le temps et pousse plus loin l'analyse du mécanisme de la censure, de sa portée et de son efficacité (la note critique d'A. BOUREAU, « La censure dans les universités médiévales », *Annales HSS* 55, 2000, p. 313-323, ne rend pas entièrement justice à cet ouvrage original ; l'appréciation de S. Th. BONINO, « Thomistica V », RT 99, 1999, p. 632-635, nous paraît plus pertinente) ; L. BIANCHI, *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, 2008 (présentation détaillée par M. BORGO, RSPT 95, 2011, 897-900).

16. Ce texte a été édité par A. CALLEBAUT, « Jean Pecham O.F.M. et l'augustinisme. Aperçus historiques (1263-1285) », AFH 18 (1925) 441-472 (cf. p. 458-461).

17. Les plus récents travaux se trouvent rassemblés dans *Nach der Verurteilung von 1277*, J. A. AERTSEN, *et al*. hrsg., MM 28, Köln, 2001 ; cf. L. BIANCHI, « New Perspectives on the Condemnation of 1277 and its Aftermath », RTPM 70 (2003) 206-229. Les travaux plus anciens ne sont pas disqualifiés pour autant : J. E. MURDOCH, « Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West », dans R. IMBACH et A. MAIERÙ, ed., *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, p. 253-302 ; E. GRANT, « The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages », *Viator* 10 (1979) 211-244 ; J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, « Points Histoire 78 », Paris, 1985 ; K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter ? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt*, « Excerpta classica 6 », Mayence, 1989 ; A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991.

18. *Quodlibet* XIII, 4, « Les Philosophes belges 5 », 1935, p. 221 : « Hoc etiam est difficile determinare propter articulos circa hoc condemnatos, quia contrarii videntur ad invicem ; et contra quos nihil intendo dicere propter periculum excommunicationis » ; cf. P. GLORIEUX, art. « Tempier », DTC 15, 1946, col. 104.

19. *Chartularium* II, n° 838, p. 280-281.

20. Cf. ST Ia q.76 a.4.

21. Cf. *Quodlibet* III q.1 a. 1 sc.

22. *Chartularium*, n° 523, p. 634.

23. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles* ; à compléter par l'article du même auteur : « Étienne Tempier et ses condamnations », RTAM 47 (1980) 231-270, qui signale et discute nombre d'études parues à l'occasion du septième centenaire, et répond ailleurs aux critiques soulevées par sa thèse

trop neuve pour être reçue sans difficultés par les tenants de la vulgate commune : « Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277 », MM 15 (1982) 226-246 ; cf. aussi ID., « Note sur le syllabus antirationaliste du 7 mars 1277 », RPL 88 (1990) 404-416 (à propos de K. Flasch). John F. WIPPEL, « Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277 », *The Modern Schoolman* 72 (1995), p. 234, n. 34, conteste certaines positions de R. HISSETTE qui répond à son tour par plusieurs études détaillées : « L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277 », RTPM 64 (1997) 3-31 ; ID., « Thomas d'Aquin directement visé par la censure du 7 mars 1277 ? Réponse à John F. Wippel », dans *Roma, Magistra mundi* [Mélanges offerts au Père L.E. Boyle], Louvain-La-Neuve, 1998, p. 428-437 ; ID., « Thomas d'Aquin compromis avec Gilles de Rome en mars 1277 ? », RHE 93 (1998) 5-26, qui appuient ses conclusions de manière difficilement contestable.

24. On peut ajouter à l'exemple de Siger de Brabant, celui guère plus tardif de certains maîtres qui s'inspirent de très près aussi bien de la ST IIa IIae que du Commentaire sur l'*Éthique*, O. LOTTIN, « Saint Thomas d'Aquin à la faculté des arts de Paris aux approches de 1277 », RTAM 16 (1949) 292-313.

25. R. WIELOCKX, *Commentaire* à *Aegidii Romani Opera omnia*, III, 1 *Apologia*, Florence, 1985, cf. p. 223 ; l'auteur ajoute (p. 224), qu'il s'agit aussi d'une « revanche d'Henri de Gand sur Gilles de Rome » ; cf. spécialement le chap. VII : « Les 51 articles à la lumière des doctrines de Thomas d'Aquin », p. 179-224, mais l'histoire et l'intelligence de ces années reçoivent beaucoup de lumière de l'ensemble de ce Commentaire qui donne, selon l'expression de R. Imbach, un superbe exemple de microanalyse d'un texte sous tous ses aspects.

26. R. WIELOCKX, « Autour du procès de Thomas d'Aquin », MM 19 (1988) 413-438, a naguère éclairci cette histoire. John F. WIPPEL, « Bishop Stephen Tempier and Thomas Aquinas : A Separate Process Against Aquinas ? », FZPT 44 (1997) 117-136, croit pouvoir contester la solution de Wielockx, mais la réponse de ce dernier nous paraît beaucoup plus convaincante. Il faut en dire autant à propos des objections soulevées par J. M. M. H. THIJSSEN (« 1277 Revisited : A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome », *Vivarium* 35, 1997, p. 72-101), dont Wielockx montre bien la fragilité (« Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin. Réponse à J. M. M. H. Thijssen », RSPT 83, 1999, p. 293-313).

27. *Chartularium*, n° 517, p. 624-626.

28. ST Ia q.76 a.4 ; cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet* X, dans *Opera omnia*, ed. R. MACKEN, t. 14, p. 127-128 (note aux lignes 60-80 de l'apparat critique qui reproduit la teneur primitive des propos d'Henri). Henri raconte aussi comment il avait été convoqué quelques jours auparavant par l'évêque et le légat qui voulaient s'assurer de son opinion en faveur de la pluralité des formes, l'engageant à s'y tenir fermement et n'hésitant pas à le menacer dans le cas contraire ; cf. L. HÖDL, « Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der Thomasischen Formlehre », *Scholastik* 39 (1964) 178-196, pour l'identification des deux récalcitrants.

29. Cf. Thomas, *Quodlibet* III q.1 a.1.

30. P. GLORIEUX, *Le Correctorium Corruptorii « Quare »*, p. 129 : *reprobatur a magistris* (pour la première thèse) ; p. 114 : *omnes magistri concordaverunt* nuper *quod est erroneum dicere* (pour la seconde thèse).

31. Cf. Wielockx, *Les 51 articles*, p. 219-223.

32. Cf. Wielockx, *Autour du procès*, p. 419-422.

33. J. A. WEISHEIPL, « The Life and Works of St. Albert the Great », dans *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays. 1980*, ed. J. A. WEISHEIPL, Toronto, 1980, p. 12-51, (cf. p. 44-45) ; R. Hissette, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin*, p. 244-245 ; R. Wielockx, *Commentaire* à Gilles de Rome, p. 217, prend très au sérieux l'argumentation de ce dernier.

34. Il y avait déjà eu en 1255 une exhortation commune des généraux des deux ordres pour inviter leurs frères à cesser les discordes intestines pour mieux faire front contre les ennemis de l'extérieur, et il y en aura bien d'autres, cf. G. MEERSSEMAN, « Concordia inter quatuor ordines mendicantes », AFP 4 (1934) 75-97.

35. *Chartularium*, n° 474, p. 558-559.

36. On trouvera le texte de ces propositions avec un éclairant rappel du contexte chez P. GLORIEUX, « Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford », RT 32, N.S. 10 (1927) 259-291, ou encore chez F. PELSTER, « Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O.P. », AFP 16 (1946) 83-106. L'exposé le plus éclairant sur l'enjeu philosophique et théologique de cette affaire reste probablement celui de D. A. CALLUS, *The Condemnation of St Thomas at Oxford* (The Aquinas Society of London, Aquinas Paper n° 5), Londres, 1955 ; F. J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, p. 170-199, et T. CROWLEY, « John Peckham, O.F.M., Archbishop of Canterbury, versus the New Aristotelianism », *Bull. of the J. Rylands Library* 33 (1950) 241-255, qui essaie d'adopter le point de vue de Pecham. A. BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*, « L'âne d'or », Paris, Belles Lettres, 1999 ; malgré quelques imprécisions théologiques, cet ouvrage qui combine histoire sociale et histoire doctrinale apporte un éclairage précieux à l'intelligence de cette fin du siècle (présentation détaillée et appréciation de S.-Th. BONINO, « Thomistica VI », RT 100, 2000, p. 656-658).

37. Cf. Glorieux, « Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford », p. 265-282 ; D. A. CALLUS, « The Problem of the Unity of Form and Richard Knapwell », dans *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto-Paris, 1959, p. 123-160 ; Roensch, *Early Thomistic School*, p. 34-40 ; 200-223 ; RICHARD KNAPWELL, *Quaestio disputata de unitate formae*, F. E. KELLEY ed., Paris, 1982 ; RICARDUS KNAPWELL, *Quaestiones disputatae de verbo*, ed. Z. PAJDA, « Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i studia 2 » Warszawa, 2011, avec une introduction en italien bien documentée sur la biographie de R. K. (cf. recension d'A. Oliva, RSPT 1995, 2011, p. 893-895).

38. Le texte du *Correctorium* se trouve reproduit dans l'édition qui a été faite de sa réfutation par Richard Knapwell, dans P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes I. Le correctorium Corruptorii « Quare »*, « Bibliothèque thomiste 9 », Le Saulchoir-Kain, 1927 ; on peut lire en complément trois de ces discussions de Guillaume portant sur le *De veritate* dans l'édition qu'en a procurée R. HISSETTE, « Trois articles de la seconde rédaction du *Correctorium* de Guillaume de la Mare », RTAM 51 (1984) 230-241 (avec quelques précisions sur la littérature récente). Sur ce personnage dont on ne savait finalement qu'assez peu de chose, il y a maintenant plusieurs études : l'introduction de H. KRAML, ed., *Guillelmus de la Mare, Scriptum in primum librum Sententiarum*, Munich, 1989 ; L. J. BATAILLON, « Guillaume de la Mare. Note sur sa régence parisienne et sa prédication », AFH 98 (2005) 367-422 ; A. OLIVA, « La deuxième rédaction du *Correctorium* de

Guillaume de la Mare : les questions concernant la *I Pars* », *ibid*., p. 423-464 ; F. CALDERA, « Guglielmo de la Mare tra Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia : dipendenze testuali e originalità del *Commento alle Sentenze* », *ibid*., p. 465-508, montre que Guillaume n'avait rien par ailleurs d'un adversaire borné, mais qu'il connaissait fort bien Thomas et s'accordait avec lui sur nombre de points.

39. G. FUSSENEGGER, ed., « *Definitiones Capituli generalis Argentinae celebrati anno 1282* », AFH 26 (1933) 127-140, cf. p. 139 : « Generalis minister imponit ministris provincialibus quod non permittant multiplicari summam fratris Thome nisi apud lectores rationabiliter <*al*. notabiliter> intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris Guillelmi de Mara, non in marginibus positis, sed in quaternis et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquos seculares. » (cf. *Documenta* 43, p. 624-625 ; Glorieux, *Premières polémiques*, p. IX, n. 2 ; ID., « Non in marginibus positis », RTAM 15, 1948, 182-184).

40. Naples 83, p. 383-384 ; Gilles avait un certain mérite à parler ainsi car, comme Henri de Gand ou Godefroid de Fontaines, il n'était guère épargné par les confrères de Thomas ; qu'on pense seulement aux attaques de Robert d'Orford ; renvoyons à la précieuse étude de P. GLORIEUX, « *Pro et contra Thomam*. Un survol de cinquante années », dans *Sapientiae Procerum Amore*. *Mélanges … J.-P. Müller*, « Studia Anselmiana 63 », Rome, 1974, p. 255-287, cf. p. 271-272.

41. Cf. A. OLIVA, « La deuxième rédaction.. », p. 425-436, qui décrit les manuscrits en question, et p. 438-464, qui édite de nombreux articles de Guillame dans leur seconde rédaction.

42. L'édition est faite dans Glorieux, *Les premières polémiques thomistes* ; si Glorieux – et plus encore Pelster qui pensait à Thomas de Sutton – hésitait encore sur l'auteur de *Quare*, cela ne fait plus de doute aujourd'hui après les travaux de Kelley, cf. L.-J. Bataillon, RSPT 75, 1991, p. 509.

43. P. GLORIEUX, éd., *Le Correctorium Corruptorii « Sciendum »*, « Bibliothèque Thomiste 31 », Paris, 1956 ; cf. Roensch, *Early Thomistic School*, p. 40-42 ; 223-230.

44. J.-P. MÜLLER, éd., *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris*, « Studia Anselmiana 12-13 », Rome, 1941.

45. J.-P. MÜLLER, ed., *Le Correctorium Corruptorii « Quaestione »*, « Studia Anselmiana 35 », Rome, 1954.

46. J.-P. MÜLLER, ed., *Rambertus de' Primadizzi de Bologne, Apologeticum veritatis contra corruptorium*, « Studi e Testi 108 », Città del Vaticano, 1943.

47. Cf. Glorieux, *Pro et contra*, p. 285 ; pour faire bonne mesure, on peut encore signaler (avec Glorieux, p. 268) certaines listes qui devaient circuler durant la décennie 1280-1290 et qui soulignaient les *Articuli in quibus dissentiunt Bonaventura et Thomas* ou encore les *Articuli in quibus Minores contradicunt Thome in IIa IIae* ; cette littérature est presque inépuisable.

48. M. D. JORDAN, « The Controversy of the *Correctoria* and the Limits of Metaphysics », *Speculum* 57 (1982) 292-314 ; outre les remarques reprises dans notre texte, on trouvera dans cette étude la mise au point la plus à jour à cette date sur ce sujet. On y ajoutera M. J. F. M. HOENEN, « Being and Thinking in the *Correctorium fratris Thomae* and the *Correctorium corruptorii Quare*. Schools of Thought and Philosophical Methodology », MM 28 (2001) 417-435. Le travail de pionnier de F. J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, Dubuque, 1964, peut être complété par I. IRIBARREN, « *Responsio secundum Thomam* and the Search for an Early Thomistic School », *Vivarium* 39 (2001)

255-296, dubitative sur ce que recouvre exactement la référence à Thomas ; G. KORIDZE, « The Formation of the First Thomistic School », dans *Dal convento alla città*, p. 133-160 ; A. A. ROBIGLIO, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Bologna, 2008, p. 55-72, invite lui aussi à ne pas entendre trop strictement la dénomination thomiste.

49. M.-Th. D'ALVERNY, « Un adversaire de saint Thomas : Petrus Iohannis Olivi », dans *Commemorative Studies* II, p. 179-218 ; PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Lectura super Lucam et Lectura super Marcum*, a cura di F. IOZZELLI, Grottaferrata, 2010.

50. A. VAUCHEZ, « Les canonisations de S. Thomas et de S. Bonaventure : pourquoi deux siècles d'écart ? », dans *1274 – Année-charnière – Mutations et continuités* (Colloques internationaux du CNRS 558), Paris, 1977, p. 753-767, cf. p. 760.

51. Naples 66, p. 356-57 ; 67, p. 358 ; 83, p. 383-384.

52. MOPH 3, p. 199 : « Iniungimus districte fratri Raymundo de Medullione et fratri Iohanni Vigorosi lectori Montispessulani. quod cum festinacione vadant ad Angliam inquisituri diligenter super facto fratrum. qui in scandalum ordinis detraxerunt de scriptis venerabilis patris fratris Thome de Aquino. quibus ex nunc plenam damus auctoritatem in capite et in membris. qui quos culpabiles invenerint in predictis, puniendi. extra provinciam emittendi. et omni officio privandi. plenam habeant potestatem. »

53. MOPH 3, p. 204.

54. MOPH 3, p. 233 ; en 1287, l'année suivante donc, le chapitre général des Ermites de S. Augustin prendra (par émulation ?) une mesure exactement semblable en canonisant en termes plus forts encore la doctrine de Gilles de Rome (*Chartularium* II, n° 542, p. 12) ; réhabilité deux ans auparavant, celui-ci avait tout juste 40 ans.

55. MOPH 4, p. 38 et 40 (= *Documenta* 50, p. 655-656, qui parle de Cologne par erreur).

56. MOPH 4, p. 64-65, 72, 81, 123, 138, 151 (= *Documenta* 50, p. 656-660) ; tous les textes des chapitres ont été repris et commentés dans une traduction anglaise par M. BURBACH, « Early Dominican and Franciscan Legislation Regarding St. Thomas », MS 4 (1942) 139-158. Quant à la place occupée par Thomas dans la législation de l'Ordre et dans la formation des frères dominicains au début du XIVe siècle, il faut se référer à l'ouvrage très complet de M. M. MULCHAHEY, *"First the Bow is Bent in Study…"*, p. 141-167.

57. On trouvera une rapide vue d'ensemble chez S.-Th. BONINO, *Brève histoire de la philosophie latine au Moyen Âge*, chap. 12 : « La vie doctrinale dans l'Ordre des Prêcheurs au XIVe siècle ».

58. Au sujet de Durand voir surtout I. IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain. À Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford, 2005, et, à défaut, divers autres travaux dont ID., « L'antithomisme de Durand de Saint-Pourçain et ses précédents », RT 108 (2008) 39-56, qui rappelle le contexte, l'importance des enjeux doctrinaux et souligne que la critique de Durand par Hervé révèle un état du thomisme postérieur à celui des *Correctoria* ; il ne s'agit plus d'une répétition, mais d'une interprétation ; ID., « La christologie de Durand de Saint-Pourçain dans le contexte de l'émergence du thomisme au XIVe siècle », RSPT 92 (2008) 241-256) ; ID., « The Scotist Background in Hervaeus Natalis's Intepretation », *The Thomist* 66 (2002) 607-627. On peut voir

aussi E. LOWE, *The contested authority of Thomas Aquinas. Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*, New York, 2003 (sévère critique de R. L. Friedman et réponse de Lowe : *The Medieval Review* 28.02.04 et 16.03.04).

59. Cf. J. KOCH, « Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O. Pr. », dans *Xenia Thomistica* III, p. 327-362 ; ID., *Durandus de S. Porciano O.P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhundert* (BGPTM 36/1), Münster i. W., 1927 ; cf. un bref rappel des faits dans Glorieux, *Pro et contra*, p. 278-284 ; littérature dans Käppeli, *Scriptores* I, p. 340. Pour une approche plus complète sur l'une ou l'autre position de Durand, S.-Th. BONINO, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », RT 97 (1997) 99-128 ; G. EMERY, « Dieu, la foi et la théologie chez Durand de Saint-Pourçain », RT 99 (1999) 659-699.

60. Cf. Glorieux, *Pro et contra*, p. 284 ; ce dossier s'est enrichi par la publication d'un passage du Livre I du Commentaire sur les *Sentences* (distinction 38, sur la prescience divine) de Jacques de Metz, qui a la particularité d'être l'unique endroit où il s'oppose explicitement à Thomas, cf. C. SCHABEL, « Dominican Anti-Thomism : James of Metz's Question on Divine Foreknowledge, with a Rebuttal from de *Correctorium Iacobi Metensis* », *Przegląd Tomistyczny* 20 (2014) 35-72.

61. En 1315, à Arezzo, le chapitre de la province romaine inflige une pénitence au frère Hubert Guidi, coupable d'avoir critiqué la doctrine de frère Thomas d'Aquin (MOPH 20, p. 197 ; *Documenta* 51, p. 661) ; en 1316, à Orthez, c'est le chapitre de la province de Toulouse qui interdit de s'écarter de Thomas (*Documenta* 52, p. 662). Quant à Hervé de Nédellec, on ne réduira pas son influence à sa lutte contre Durand ; le recours aux textes est éclairant à ce propos, cf. Mikołaj OLZEWSKI, *Dominican Theology at the Crossroads*. À Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's *Sentences* by James of Metz an Hervaeus Natalis, Münster, 2010. On en trouvera d'autres exemples chez F. AMERINI, « The Reception of Thomas Aquinas' Philosophy in the Dominican *studia* of the Roman Province in the Fourteenh Century », dans *Philosophy and Theology of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, p. 139-163, dont la bibliographie fournit plusieurs autres titres.

62. Glorieux, *Pro et contra*, p. 267.

63. Cf. ci-dessus chap. 3, note 42, Gauthier, *Les Articuli in quibus*.

64. Cf. Glorieux, *Pro et contra*, p. 275, et Gauthier, *Les Articuli in quibus*, pour l'édition des textes.

65. Édité parmi les opuscules de S. Thomas : Vivès, t. 28, 560-574 ; cf. P. MANDONNET, « Premiers travaux de polémique thomiste », RSPT 7 (1913) 46-70 ; 245-262, cf. p. 252-255.

66. Rappel des hésitations quant à ces dénominations dans A. de LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984, p. 9-23, dans lequel on trouvera aussi l'essentiel concernant ces penseurs trop peu connus du public francophone ; ID., *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, 1990, p. 21-36 et *passim* sur l'influence d'Albert. On trouvera encore bien des indications à leur propos dans les travaux du deuxième colloque des collaborateurs du *Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi* qui s'est tenu à Fribourg (Suisse) en octobre 1984 : *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Aspekte*, dans FZPT 32 (1985) 3-271. *Status quaestionis* dressé par N. LARGIER, « Die "deutsche Dominikanerschule". Zur Problematik eines historiographischen Konzepts », MM 27 (2000) 202-213.

67. Pour les rapports entre Eckhart et Thomas, cf. R. IMBACH, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, « Studia Friburgensia, N.F. 53 », Fribourg (Suisse), 1976.

68. R. IMBACH und U. LINDBLAD, « *Compilatio rudis ac puerilis*. Hinweise und Materialien zu Nikolaus von Strassburg und seine *Summa* », FZPT 32 (1985) 155-233. Les remarques introductives que nous résumons ci-dessus sont suivies de plusieurs appendices qui donnent entre autres le plan de la *Summa* de Nicolas ainsi que des extraits qui font ressortir les sources utilisées.

69. Outre le chapitre que de Libera lui consacre (*La mystique rhénane*, p. 163-229), étude de R. IMBACH, « Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P. », FZPT 26 (1979) 369-425, et, en français, l'étude plus brève mais éclairante du même auteur : « Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande », dans *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, « Études de Philosophie médiévale 65 », Paris, 1991, p. 121-132 ; F.-X. PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, « Études de Philosophie médiévale 67 », Paris, 1991, bel exemple d'approche renouvelée de la littérature de cette époque. Les deux études de R. Imbach ont été reprises dans le recueil du même auteur : *Quodlibeta*, p. 153-207 et 351-363 ; on y ajoutera ID., « L'antithomisme de Thierry de Freiberg », RT 97 (1997) 245-258 ; C. KÖNIG-PRALONG, « Dietrich de Freiberg : métaphysicien allemand antithomiste », dans *Antithomisme*, p. 57-79 ; *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, éd. par J. BIARD, D. CALMA et R. IMBACH, « Studia Artistarum 19 », Turnhout, 2009. Parmi les titres accessibles, signalons : THIERRY DE FREIBERG, *Œuvres choisies*. I : *Substances, quidités et accidents*, Textes latins traduits et annotés par C. KÖNIG-PRALONG et R. IMBACH ; II : *La vision béatifique*, Texte latin traduit et annoté par A.-S. FABRE, avec la collaboration de R. IMBACH, Paris, 2008 et 2012.

70. Cf. R. Imbach, *Gravis iactura*, p. 386-391.

71. Cf. A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, p. 99-162 ; ID., « Ulrich de Strasbourg, lecteur d'Albert le Grand », FZPT 32 (1985) 105-136.

72. M. GRABMANN, « Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens », dans *Mittelalterliches Geistesleben* I, p. 392-431 (repris de *Xenia Thomistica* III, p. 189-231). Renvoyons aussi au précieux *status quaestionis* dressé par R. IMBACH, « (Néo)platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande », *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) 427-448, qui met à jour la bibliographie de l'étude de Grabmann et en élargit sensiblement les perspectives.

73. Faute de pouvoir rappeler ici cette littérature, il faut au moins mentionner l'entreprise du *Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi*, sous la direction de K. FLASCH et L. STURLESE, qui a déjà publié plusieurs de ces textes ; l'édition n'est pas terminée, mais les quatre tomes des *Opera omnia* de Thierry de Freiberg sont déjà parus et sa traduction française est en cours (voir note 69, ci-dessus). A. PALAZZO, « Philosophy and Theology in the German Dominican *Scholae* in the Late Middle Ages : The Cases of Ulrich of Strasbourg and Berthold of Wimpfen », dans *Philosophy and Theology of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, p. 75-105.

74. À une époque postérieure, il faudrait ajouter Thomas de Wylton, maître séculier, régent à Paris de 1312 à 1323, qui sera le grand défenseur de Thomas contre Jean Duns Scot : Glorieux, *Pro et contra*, p. 281-283.

75. On trouvera une première orientation sur chacun d'eux dans F. J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, p. 84-117 ; on pourra compléter avec les indications bibliographiques de Käppeli sur chaque auteur.

76. Première orientation dans l'étude de M. GRABMANN, « Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts », *Mittelalterliches Geistesleben* I, p. 332-391 ; les notices de Käppeli sur chaque auteur permettront de continuer la recherche.

77. On reconnaît le titre de l'étude que lui a consacrée M. Grabmann (note précédente) ; Remigio a certainement suivi les cours de Thomas lors du second enseignement parisien, mais il est moins sûr qu'il ait eu Dante parmi ses propres élèves bien que ce soit tout à fait possible ; superbes travaux d'E. PANELLA, « Per lo studio di fra Remigio dei Girolami († 1319). *Contra falsos professores ecclesiae* », *Memorie Domenicane* N.S. 10 (1979) 11-313, cf. p. 191-192 (Thomas), p. 212 (Dante) ; ID., « Un' introduzione alla filosofia in uno 'studium' dei frati Predicatori del XIII secolo. *Diuisio scientie* di Remigio dei Girolami », *ibid*., 12 (1981) 27-126.

78. MOPH 20, p. 169 ; écho de cette pratique chez A. OLIVA, « L'enseignement des *Sentences* dans les *Studia* dominicains italiens au XIII[e] siècle : l'*Alia lectura* de Thomas d'Aquin et le *Scriptum* de Bombolognus de Bologne », dans *Philosophy and Theology of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, p. 49-73. Pour ne pas trop s'écarter de Thomas et de la théologie, on laissera l'Espagne de côté, mais il faut signaler une étude d'A. MAIERÙ, « Dominican *studia* in Spain », *ibid*., p. 3-31.

79. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, Un dialogue exemplaire*, p. 325-326, et note 11, p. 394-395 ; sur Hillel, C. SIRAT, *La philosophie juive médiévale en terre de chrétienté*, Paris, 1988, p. 83-84.

80. Cf. G. SERMONETA, « Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano, traducteur de saint Thomas », dans *Hommage à Georges Vajda*. *Études d'histoire et de pensée juives*, éd. G. NAHON et C. TOUATI, Louvain, 1980, p. 235-262 ; à compléter par C. RIGO, « Yehudah ben Mosheh Romano traduttore degli scolastici latini », *Henoch* 17/1-2, juillet 1995, p. 141-170 ; G. SERMONETA, « Pour une histoire du thomisme juif », dans *Aquinas and his Time*, p. 130-135 ; C. SIRAT, *La philosophie juive*, p. 84-86.

81. Le sujet continue cependant d'intéresser les spécialistes ; quelques pages de G. EMERY, « Saint Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien », NV 74 (1999/4) 19-36 ; on trouvera également un ensemble imposant de cinq grandes études sous le thème « Thomisme et antithomisme à Byzance », dans une récente livraison des *Miscellanea Mediaevalia* : A. SPEER und Ph. STEINKRÜGER, ed., *Knotenpunkt Byzanz*, MM 36 (2012), p. 333-465.

82. En guise de complément à ce chapitre, il faut ajouter que le tableau de la situation qui fait suite à la mort de Thomas s'est considérablement enrichi par diverses publications. Il est utile de se référer au relevé bibliographique de C. VIOLA, « L'École thomiste au Moyen Âge », dans G. FLØISTAD, éd., *La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles,* t. 6/1, *Philosophie et science au Moyen Âge*, Dordrecht, Boston, Londres, 1990, p. 345-377. Il faut citer encore le Colloque *Saint Thomas au XIV[e] siècle*, organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin, en 1996, à Toulouse (publié dans RT 97, 1997, p. 5-262). À propos des différents auteurs de cette période (la littérature des Correctoires et les premiers balbutiements de l'école thomiste) [Torrell], Thomas de Sutton [Putallaz], Hervé de Nédellec [Trottmann ; Conforti], Jean de Sterngassen [Senner], Durand de Saint-Pourçain [Bonino],

Dante [Ricklin], Durand et Durandellus [Lanczkowski ; Wittwer ; Donneaud ; Emery], Jacques de Metz [Solère], Thierry de Freiberg [Imbach], nombre de données ont été acquises, qui modifient et nuancent parfois sensiblement l'historiographie de cette époque. En dernier lieu, il faut mentionner : *Antithomisme. Histoire, thèmes et figures*, I. – L'*antithomisme dans la pensée médiévale et moderne*. II. – *L'antithomisme dans la pensée contemporaine*, RT 108 (2008) 5-182 ; 227-366. Qui voudrait s'informer sur la recherche au début du XXIe siècle pourra lire notre « Situation actuelle des études thomistes », RSR 91/3 (2003) 343-371 ; S.-Th. BONINO, « Le thomisme de 1962 à 2012. Vue panoramique », NV 87 (2012/4) 419-446.

XVII

Épilogue

La canonisation en Avignon

Il faut en venir maintenant à la dernière étape de cette histoire. Pendant que disciples et adversaires de Thomas s'affrontaient, d'autres forces étaient à l'œuvre – parfois les mêmes – qui s'occupaient non plus de l'intellectuel seul, mais de l'homme de Dieu. On ne sera donc pas surpris de trouver en ces dernières pages des choses aussi hétérogènes en apparence qu'une littérature de polémique et une bulle de canonisation, une apologie de la sainteté de Thomas et l'accusation adressée à la papauté d'Avignon d'avoir canonisé en lui un meurtrier de son frère.

Une démarche bien conduite

Le processus de canonisation fut mis en marche par Jean XXII lui-même. Jacques Duèse, élu pape le 7 août 1316, voulut témoigner sa gratitude à l'ordre dominicain, qui avait abrité le conclave à Lyon pendant deux ans, en canonisant l'un de ses membres. Raymond de Peñafort, d'abord proposé par le roi d'Aragon, ne fut pas retenu par le nouveau pape, dont les sympathies allaient plutôt à la maison d'Anjou[1]. Admirateur de Thomas, il avait acheté à plusieurs fournisseurs toute une série de ses ouvrages en 1317, dont nous avons encore la liste et les prix[2] ; on a aussi retrouvé à la Bibliothèque Vaticane une série de 14 fort beaux volumes

recopiés pour lui entre 1316 et 1324 et les annotations de sa main attestent l'usage qu'il en fit[3].

Du côté dominicain, l'initiative vient de la province de Sicile (indépendante de la province romaine depuis 1294), dont le chapitre réuni à Gaète, sans doute en septembre 1317, charge Guillaume de Tocco, alors prieur du couvent de Bénévent, et Robert de Bénévent, son *socius*, de promouvoir la canonisation[4]. Claire le Brun-Gouanvic assure que Tocco s'emploie depuis longtemps à recueillir documents et souvenirs auprès de la famille d'Aquin et elle cite en ce sens le voyage à Salerne en compagnie du frère Thomas de Aversa pour y rencontrer le comte de Marsico, fils de Théodora, la deuxième sœur de frère Thomas d'Aquin, voyage qu'elle situe en 1316[5]. Mais Adriano Oliva m'a fait remarquer qu'elle se trompe sur l'année et qu'il s'agit plutôt de l'Avent 1317, donc après le chapitre provincial de juillet de cette même année qui lui a confié la mission de travailler à la cause de Thomas[6]. Tocco rencontrera de nouveau le comte de Marsico dans les Abruzzes, en février 1318, ainsi que la vieille Dame Catherine de Morra – fille de Marie, la troisième sœur de Thomas – qui lui a transmis des souvenirs qu'elle disait tenir de son aïeule Théodora, la propre mère de Thomas[7].

Tocco était évidemment connu pour cette activité d'enquêteur, et Barthélemy de Capoue assure qu'il s'est empressé de lui transmettre un fait qu'il avait appris de Jean del Giudice ; Tocco lui-même raconte qu'il a appris certaines choses par Tolomeo dei Fiadoni[8]. Nous savons aussi qu'il s'est rendu à Fossanova où, avant l'ouverture du procès de Naples, il a passé quatre mois (de l'octave de Pâques au 15 ou 17 juillet), interrogeant les témoins des derniers jours de Thomas et les bénéficiaires de diverses guérisons[9].

Tocco raconte encore comment il alla en Avignon et y fut reçu par le pape au mois d'août 1318 ; il est porteur d'une première liste de miracles opérés par l'intercession de Thomas, d'une lettre des grands du royaume de

Sicile qui demandent sa canonisation et d’une première rédaction de son *Ystoria*[10]. Après que Tocco eut exposé sa mission au consistoire des cardinaux à la demande du pape, celui-ci introduisit officiellement la cause le 13 septembre 1318 et chargea trois délégués de mener la première enquête[11]. Celle-ci eut lieu à Naples du 21 juillet au 18 septembre 1319 ; elle permit d’entendre 42 témoins, dont 16 – nous les connaissons déjà – avaient personnellement connu Thomas. Tocco resta présent à Naples durant toute la durée du procès, ayant tout loisir alors de rencontrer chaque témoin et de noter ses souvenirs, complétant ainsi l’enquête qu’il avait menée dans la région de Fossanova.

À la fin de 1320 ou au début de 1321, Tocco, toujours accompagné de Robert de Bénévent, est de nouveau en Avignon avec une autre collection de miracles survenus à Fossanova. Le dernier état du texte – tel qu’il a pu être établi par Claire Le Brun-Gouanvic – nous apprend que ce nouveau recueil de miracles résulte d’une enquête faite à son retour de Naples par l’évêque de Viterbe[12]. Comme il n’est pas accompagné de l’archevêque de Naples, son co-assesseur, la forme canonique n’a pas été strictement observée. Le pape ordonne donc une deuxième enquête officielle le 1er juin 1321 et nomme trois nouveaux délégués pour y procéder : Pierre Ferri, évêque d’Anagni, André, évêque de Terracina, et Pandolphe de Savelli, le notaire pontifical désigné pour le premier procès, mais qui n’avait pu y assister[13]. Cette nouvelle procédure se déroula à Fossanova du 10 au 20 novembre 1321 ; elle permit d’entendre 112 personnes mais, consacrée uniquement aux *miracula post mortem*, elle n’apporte aucun détail nouveau à la biographie de Thomas. Tocco, désormais trop âgé, dut renoncer à porter ce dossier au pape ; il fut secondé en cette dernière phase de l’affaire par Jean de Naples, un autre fidèle de Thomas, qui avait commencé son enseignement quelques années auparavant à Paris et le continuait à Naples depuis l’automne 1317[14]. Lui-même ne pourra se rendre en Avignon pour la cérémonie et c’est le frère Pierre Cantier qui prononça le discours qu’il

avait préparé[15]. Mais selon Le Brun-Gouanvic, Tocco continua à travailler au dernier état de son texte jusqu'après la canonisation (il raconte qu'il en apprit la nouvelle alors qu'il se trouvait à Naples), au moins jusqu'en août 1323[16].

Les deux récits des festivités qui se déroulèrent en Avignon ainsi que la bulle de canonisation permettent de constater dans ce processus et son aboutissement un concours de causalités convergentes[17].

Le mouvement de culte spontané des premiers jours a très tôt été relayé par le rassemblement de l'ordre dominicain autour de la doctrine de Thomas. À quelques individualités près déjà mentionnées, l'Ordre n'eut sans doute pas trop de mal à s'identifier à la cause de Thomas (une abondante littérature en témoigne). Cela s'accompagna du soutien des trois cardinaux dominicains (Nicolas Alberti, Nicolas de Fréauville et Guillaume Pierre de Godin) et du procureur général de l'Ordre en Avignon, Bernard Gui, qui seconda efficacement Tocco, dont il devait bientôt réécrire la biographie à sa façon. Quant aux dépenses afférentes, elles furent couvertes par la contribution d'un florin par couvent décrétée par le chapitre général de Rouen, en 1320[18].

À cela s'ajouta encore l'appui de la noblesse du royaume de Sicile qui se voyait exaltée en l'un des siens. André Vauchez a justement souligné la présence chez Tocco d'un lieu commun hagiographique hautement significatif dans le cas présent : « [Thomas fut] prédestiné à la sainteté par la noblesse de ses ancêtres[19]. » Tout un chapitre de l'*Ystoria* insiste fortement sur ce thème et mentionne explicitement Théodora, la sœur de Thomas, et son fils Thomas, le comte de Marsico. En obtenant de l'abbé de Fossanova en 1288 une relique insigne (un bras), Théodora avait sans doute satisfait à sa dévotion personnelle, mais lorsqu'en 1309 elle la remit au couvent dominicain de Salerne où s'accomplirent aussitôt des miracles, elle contribua efficacement à la diffusion de son culte[20]. On peut aussi penser que le comte de Marsico et sa cousine Catherine ne réservèrent pas à Tocco

l’exclusivité de leurs souvenirs. Par ailleurs, on s’en souvient, le procès de Naples permit à quelques laïcs de témoigner du rayonnement de Thomas « parmi les grands et les lettrés » sans doute – disons l’aristocratie intellectuelle –, mais pas seulement puisque « même des laïcs peu instruits cherchent à se procurer ses écrits », car chacun peut s’y instruire selon ses capacités[21]. La volonté politique du roi Robert qui, présent à la canonisation, s’y félicita de la part qu’il avait prise à cet heureux dénouement, s’était donc bien appuyée sur un véritable mouvement d’opinion publique[22].

La canonisation et ses suites

La détermination finale vint évidemment de Jean XXII ; ce fut lui qui proclama la canonisation le 18 juillet 1323 et qui exalta les 300 miracles du nouveau saint. On prête au pape une parole célèbre qu’il semble bien n’avoir pas dite : « Autant de miracles que d’articles [de la *Somme*] » (*et quod tot fecerat miracula quot scripserat articulos*)[23]. De fait, on est un peu surpris que la bulle *Redemptionem misit* ne soit pas plus explicite sur l’œuvre intellectuelle de Thomas. Le texte mentionne sans doute la qualité du maître en *sacra pagina* et son enseignement, mais il faut se souvenir que la dimension intellectuelle de la sainteté n’avait guère été jusqu’alors prise en compte pour apprécier à son juste prix l’allusion de Jean XXII rappelant sa consécration à l’étude et le soin qu’il prenait de se préparer par la prière à l’enseignement parmi les motifs de sa canonisation[24]. On sait par ailleurs que le pape a fait examiner sa doctrine et que la *Concordantia dictorum fratris Thomae*, attribuée à Benoît d’Asinago, a pu être composée dans ce but[25]. À part cela, la Bulle consiste essentiellement en une biographie sommaire et en un rappel fidèle des vertus du saint telles qu’on peut les percevoir à travers les dépositions au procès de Naples ou la biographie de

Tocco. Le rédacteur de la Bulle en a fait un véritable tissu de réminiscences et il y a simplement ajouté un choix de neuf miracles[26].

La perspective doctrinale n'était pourtant pas absente de la pensée de Jean XXII. Si dans la Bulle il se réjouit de pouvoir proposer avec Thomas un modèle de fidélité à l'Église romaine, c'est surtout dans un des sermons prononcés à la veille de la canonisation, qu'il célèbre en termes appuyés son enseignement sur la pauvreté religieuse : « Il a fait un éloge remarqué tant de l'Ordre que du saint. Il a dit entre autres que le saint a mené dans l'Ordre des prêcheurs la vie apostolique puisque, dans l'Ordre, on ne possède rien en propre et en privé, bien qu'on possède en commun. Il ajouta alors : "C'est cela que nous pensons être la vie apostolique" (*Et hanc vitam apostolicam reputamus*)[27] ». Ce n'est pas non plus sans intention que, dans sa quatrième version, Tocco introduisit une charge contre l'Évangile éternel et spirituel[28].

On ne s'y trompa d'ailleurs pas, dans le milieu exalté des spirituels franciscains où cette canonisation fut considérée « comme une véritable provocation par les adeptes de la pauvreté volontaire[29] ». On en a un écho étonnant dans la confession de Dame Prous Boneta, la béguine de Montpellier ; arrêtée comme suspecte d'hérésie, elle fut traduite devant le tribunal d'inquisition de Carcassonne, le 6 août 1325, avant de périr probablement sur le bûcher. Parlant de ses révélations, elle compare Pierre Jean Olieu et Thomas d'Aquin aux deux frères Caïn et Abel : le premier Caïn avait tué son frère corporellement, le second, récemment canonisé, l'a tué spirituellement, c'est-à-dire quant à ses écrits[30]. Prous Boneta n'avait certes pas lu les œuvres savantes des deux auteurs, mais sa déposition reflète sûrement l'opinion des frères franciscains spirituels avec qui elle avait pu s'entretenir[31].

Dans les milieux intellectuels le retentissement de cette canonisation ne fut pas moins considérable[32]. Il ne faut pas s'imaginer que la condamnation de mars 1277 avait paralysé la vie intellectuelle à Paris. La littérature des

Correctoires montre bien le contraire et nous savons par ailleurs que les œuvres de Thomas continuent à y être diffusées, les listes des libraires en témoignent, dès 1275 sans doute (ce sont même les plus anciens catalogues que nous possédions)[33]. L'origine anglaise (dont l'une avant 1293) des listes de Prague témoigne que, à Oxford également, on continuait à rechercher et à recopier les œuvres de Thomas.

Des voix commençaient à s'élever pour que Thomas soit lavé de l'accusation d'hétérodoxie qui pesait plus ou moins ouvertement sur lui depuis la condamnation de Tempier. La réhabilitation de Gilles de Rome en 1285 était un premier indice favorable. En 1295, dans une séance de Quodlibet – c'est-à-dire avec toute la publicité désirable –, un maître de renom, Godefroid de Fontaines, était interrogé – ou se faisait interroger – sur un sujet délicat : « L'évêque de Paris ne commet-il pas un péché s'il omet de corriger certains articles condamnés par son prédécesseur ? » Il y répondait par un éloge bien senti du « très révérend et très excellent frère Thomas », concluant que, sans condamner l'évêque – dont il dit pourtant qu'à son avis il est meilleur juriste que théologien –, il ne voyait pas très bien quant à lui comment on pouvait l'excuser de ne pas faire cette rectification, car il concédait que les articles en question méritaient bien d'être corrigés[34].

Le geste était magnanime car Godefroid n'était guère ménagé par les confrères de Thomas[35]. Les dominicains ne demeuraient pourtant pas en reste et il faut rappeler au moins l'intervention remarquée de Jean de Naples qui, durant le temps de sa régence parisienne, disputa deux Quodlibets dont l'un contient une Question demeurée célèbre : « Peut-on licitement enseigner à Paris la doctrine de frère Thomas selon toutes ses implications[36] ? » La réponse ne faisait évidemment aucun doute.

La mesure réclamée par un nombre croissant de théologiens fut donc prise le 14 février 1325 par l'évêque de Paris, Étienne Bourret, qui annula la condamnation de son prédécesseur *dans la mesure où elle atteignait saint*

Thomas. Au premier rang des considérations qu'il met en avant figure évidemment le fait que, par la canonisation, l'Église romaine, *mater et magistra* de tous les fidèles, a proposé le saint en exemple au monde entier tant pour la pureté de sa vie que pour sa doctrine. Mais il est à noter que l'évêque a fait examiner de nouveau les articles concernés et c'est après avoir obtenu l'avis de ses experts qu'il prend cette mesure, ajoutant toutefois qu'elle n'en constitue ni une approbation ni une réprobation, mais qu'il les remet simplement à la discussion dans les écoles[37].

Doctor Ecclesiae

La voie était désormais tout à fait libre pour la carrière posthume que l'on sait et pour les hyperboles que ses disciples ont longtemps affectionnées. S'agit-il seulement de jugements personnels ou faut-il déjà parler de titres pour les qualificatifs les plus anciennement attestés comme celui de *Doctor eximius* (dès 1282/83, chez Knapwell)[38], ou de *Venerabilis doctor* (*pater, vir, magister*) dans les Actes des Chapitres généraux (dès 1278) et chez Thomas de Sutton[39] ? La chose n'a qu'une importance relative ; Ptolémée de Lucques assure pourtant, en 1316 au plus tard, qu'on l'appelait déjà *communis Doctor* à l'Université de Paris[40]. Quant à l'appellation de *Doctor angelicus*, elle ne lui fut attribuée que dans la seconde moitié du XVe siècle[41], et c'est encore cent ans après, le 15 avril 1567, que saint Pie V, pape dominicain, le proclama docteur de l'Église[42].

*

Chacun peut sans doute choisir à son gré parmi ces titres ; celui de *frère* Thomas aurait probablement eu la préférence de l'intéressé – comme on le dit du fondateur de son Ordre : frère Dominique. Objectivement, il semble bien que *doctor ecclesiae* soit le plus significatif, mais il ne s'agit pas d'une évidence immédiate.

Sauf erreur de notre part, la liturgie célèbre aujourd’hui quelque trente-cinq docteurs de l’Église ; autant dire que le titre n’a rien de très exclusif. Au moment où saint Thomas le reçut, il y en avait seulement quatre – Ambroise, Jérôme, Augustin et Grégoire le Grand – et leur célébration liturgique n’était devenue définitive pour l’Église (latine !) que sous Boniface VIII en 1295. Quand Pie V attribua le même honneur à Thomas, il introduisit en même temps au bréviaire les quatre grands de l’Église d’Orient : Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome[43].

C’était donc un acte qui n’était pas dépourvu de sens de la part de Jean XXII que de choisir pour l’ordinaire de la messe qui suivit la canonisation, des pièces déjà utilisées pour les docteurs de l’Église, c’est une indication de la place qu’il accordait ainsi à Thomas. L’introït *In medio ecclesiae* et le répons *Os Iusti* (Jérôme et Augustin), ainsi que l’évangile *Vous êtes la lumière du monde* (utilisé pour les quatre) sont explicites à souhait. Le frère Bentius, de qui nous tenons cette information, ajoute à l’intention de son correspondant l’un ou l’autre détail : c’était comme la messe de saint Dominique (*sicut de beato Dominico*) ; l’*Alleluia* était nouveau, très beau, mais un peu long[44].

Rien de tout cela n’est pourtant spécifique et il faut en dire autant des pièces propres, la Préface et la Collecte du début de la messe : d’une concision toute romaine, elles sont belles certes, mais sans excès d’originalité. Plus significatif peut-être, de l’intention de ceux qui voulaient honorer Thomas, le choix de la première leçon délaisse le texte de saint Paul, universellement retenu pour les quatre docteurs précédents et pour saint Dominique[45], et lui préfère une lecture prise du Livre de la *Sagesse*, qui célèbre le juste qui, parmi tous les biens qui s’offraient à lui, a choisi la sagesse : « J’ai tenu pour rien la richesse auprès d’elle […]. Plus que santé et beauté je l’ai aimée […]. Ce que j’ai appris en toute sincérité, je le transmets sans jalousie […]. Ceux qui acquièrent la sagesse deviennent des amis de Dieu[46]. » Ces phrases prennent un relief particulier pour qui a suivi

pas à pas la vie du nouveau saint : le chercheur est bien là sans doute, ainsi que le maître *in sacra pagina*, mais aussi le mystique deviné à travers les dépositions au procès de Naples. Sans concordisme facile c'est bien l'image que nous pouvons aussi retenir de lui.

---

1. A. WALZ, « Papst Johannes XXII. und Thomas von Aquin. Zur Geschichte der Heiligsprechung des Aquinaten », *Commemorative Studies* I, p. 29-47, cf. p. 36 ; ID., « Historia canonizationis sancti Thomae de Aquino », *Xenia Thomistica* III, p. 105-172 ; cf. p. 118-122 ; L.V. GERULAITIS, « The Canonization of Saint Thomas Aquinas », *Vivarium* 5 (1967) 25-46.

2. *Documenta* 54, p. 664-666.

3. A. DONDAINE, « La Collection des œuvres de saint Thomas dite de Jean XXII et Jaquet Maci », *Scriptorium* 29 (1975) 127-152 (avec planches), cf. p. 127-128 avec bibliographie.

4. Tocco, miracle 10, p. 147, rappelle la mission reçue au moment d'introduire un miracle dont il a bénéficié en voyage maritime vers la Curie, alors à Avignon. Tocco est encore prieur en 1319 lors de sa déposition au procès de canonisation (Naples 58, p. 345).

5. *Ystoria* 70, p. 211-212 ; *Histoire*, p. 135 ; Tocco 70, p. 144 ; cf. Le Brun-Gouanvic, *Introduction* à l'*Ystoria*, p. 10 ss. ; P. MANDONNET, « La canonisation de saint Thomas d'Aquin, 1317-1323 », *Mélanges Thomistes*, « Bibliothèque thomiste 3 », Paris, 1923, p. 1-48, cf. p. 21-25.

6. Le témoignage de Thomas de Aversa qui permet de dater le récit de Tocco mentionne explicitement le voyage à Salerne en précisant devant les enquêteurs de Naples : « il y a maintenant un an et demi, pendant l'Avent » (Naples 95, p. 402-404). Puisque le procès de Naples s'est tenu entre le 21 juillet et le 13 septembre 1319, cela renvoie bien à l'Avent 1317 ; *Ystoria* 37, p. 165-166 ; *Histoire*, p. 88-90 ; Tocco 37, p. 110-111.

7. Naples 60 et 62, p. 347-48 et 350-351.

8. Naples 79, p. 378 ; 60, p. 347-348 ; de fait, nous l'avons dit, l'*Historia ecclesiastica* de Ptolémée a été terminée en 1316, et cela explique qu'il ait pu transmettre des données que Tocco ignore. Il en va de même pour Bernard Gui dont la partie de ses *Flores Chronicorum* qui parle de Thomas était terminée avant 1314/16.

9. Naples 73-75, p. 351-355 ; Tocco, miracle 13, p. 149.

10. Tocco, miracle 12, p. 148-149 ; cf. Naples 60, p. 348, qui permet de préciser la date ; dans sa quatrième rédaction Tocco a placé, avant le récit de sa réception par le pape, celui d'un miracle dont fut bénéficiaire son compagnon (*Ystoria*, p. 218 ; *Histoire*, p. 144).

11. Naples 3, p. 269-271 ; les trois délégués étaient l'archevêque de Naples, Humbert, l'évêque de Viterbe, Ange de Tignosi, et le notaire pontifical Pandolphe de Savelli ; celui-ci n'ayant pu être présent pour des raisons inconnues, les deux autres menèrent seuls le procès ; Tocco aurait souhaité que ce soit à Fossanova (il y attendait les délégués), mais l'archevêque ne pouvant se déplacer, les audiences eurent lieu à Naples, cf. Mandonnet, *Canonisation*, p. 28-29.

12. Cf. *Introduction* à l'*Ystoria*, p. 14 ss.

13. Fossanova III, p. 412-415.

14. Giovanni Regina, plus connu sous le nom de Jean de Naples, commença l'enseignement des *Sentences* à Paris probablement à l'automne de 1309, il y reçut la licence en novembre 1315 et exerça comme maître-régent les deux années suivantes. Après la mort de Hervé de Nédellec (1323), il devait devenir un des théologiens les plus influents auprès de Jean XXII ; cf. T. KÄPPELI, « Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli, I. Giovanni Regina di Napoli », AFP 10 (1940) 48-71 ; T. TURLEY, « An Unnoticed *Quaestio* of Giovanni Regina di Napoli », AFP 54 (1984) 281-291.

15. *Fontes*, p. 514.

16. *Introduction* à l'*Ystoria*, p. 16 et 74-75.

17. *Fontes*, p. 511-518 : les deux récits – l'un anonyme, l'autre dû à un dominicain, le frère Bentius – sont reproduits en parallèle ; le second ajoute de précieux compléments au premier. On trouve la bulle de canonisation *ibid*., p. 519-530, ou dans *Xenia Thomistica*, t. 3, p. 173-188.

18. MOPH 4, p. 123.

19. *Ystoria* 37, p. 165-166 ; *Histoire*, p. 88-90 ; Tocco 37, p. 110-111 ; cf. Vauchez, *Les canonisations*, p. 756 ; ID., *La sainteté en Occident*, p. 209-215.

20. *Ystoria* 68 et 70, p. 208-210 et 211-210 ; *Histoire*, p. 132-133 et 136-138 ; Tocco 68 et 70, p. 141 et 144 ; Naples 95, p. 402.

21. Naples 84, p. 385 : la sainteté de Thomas est de notoriété publique « specialiter apud magnates, bonos et litteratos viros » ; Naples 83, *ibid*. : « quilibet *secundum modulum sue cogitationis* seu capacitatis potest facile capere fructum ex scriptis eiusdem, et propterea *etiam layci et parum intelligentes querunt et appetunt ipsa scripta habere*. »

22. Selon le récit anonyme de la canonisation (*Fontes*, p. 517), lorsque les frères dominicains sont allés le remercier d'avoir travaillé avec persévérance dans cette affaire (*qui fideliter laboraverat in facto sancti Thome*), le roi répondit : « Nos ita efficaciter laboravimus et laborasse voluimus… » ; quelques indications sur son discours de la veille dans Walz, *Historia canonizationis*, p. 169-172.

23. D'après Mandonnet, *La canonisation*, p. 38-39, Percin, l'éditeur du XVII[e] siècle, n'aurait pas créé la formule ; elle existait bien avant et on en trouve l'équivalent chez Jean Gerson : *tot miracula fecit, quot quaestiones determinavit* (cf. *Fontes*, p. 514).

24. *Documenta*, p. 520 et 521 : « ad theologie […] magisterium […] assumptus […] per multorum annorum curricula cathedram (regit) magistralem […] profecto vacans studio, intendebat Deo […] premittebat divina ut roboraretur in scola… ». Selon A. VAUCHEZ, « Culture et canonisation d'après les procès de canonisation des XIII[e] et XIV[e] siècles », dans *Le scuole degli Ordini mendicanti*, Todi, 1978, p. 151-172, cela semble avoir été une politique des papes d'Avignon que de canoniser des théologiens.

25. R.-A. GAUTHIER, BT, t. 9, n[o] 1800, p. 941-943 (pour une attribution hésitante) ; Walz, *Papst Johannes XXII*, p. 42 ; Grabmann, *Werke*, p. 411-412 ; T. KÄPPELI, « Benedetto di Asinago da Como († 1339) », AFP 11 (1941) 83-94 ; cf. p. 90-91.

26. Vauchez fait donc erreur et doit penser à un autre document quand il assure que la Bulle « est des plus explicites : contre le déferlement des doctrines hérétiques – celles des spirituels, des averroïstes et des nominalistes. » (*Les canonisations*, p. 761).

27. Récit anonyme : *Fontes*, p. 513-514 ; plus bref, le récit de frère Bentius dit la même chose (*ibid*.).

28. *Ystoria* 21, p. 141 ; *Histoire*, p. 64.

29. Vauchez, *Les canonisations*, p. 761.

30. Ce texte a été édité par W. H. MAY, « The Confession of Prous Boneta, Heretic and Heresiarch », dans *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of A. P. Evans*, New York, 1955, p. 3-30, cf. p. 24 ; ce texte est signalé par M.-Th. d'Alverny, *Un adversaire*, p. 178 ; cf. Vauchez, *Les canonisations*, p. 761.

31. S'il est permis de tempérer ce tragique d'une note de pittoresque, on peut rapporter un écho de la cérémonie de canonisation vue par l'anonyme : « personne n'adressa autant de louanges à saint Thomas que celui-là », dit-il en parlant de Jean de Tixanderie, l'évêque franciscain de Lodève (*Fontes*, p. 515).

32. Cf. M. GRABMANN, « Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert », DT (Fr.) 1 (1923) 233-249.

33. *Chartularium*, n° 540, p. 646 (cf. ci-dessus à propos du *De malo*) ; on verra aussi les nouvelles éditions de G. MURANO, *Opere diffuse per* exemplar *e* pecia, Turnhout, 2005, p. 87 (liste de 1275-1276), et p. 123 (liste de 1304), signalées dans Bataillon, *Sermones*, Léon., t. 44/1, p. 19*, note 34.

34. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* XII, q.5, éd. J. HOFFMANS, *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, « Les Philosophes belges, t. V, fasc. I-II », Louvain, 1932, p. 100-105, cf. p. 102-103 ; ce texte avait déjà été édité avec un commentaire moins sommaire par M.-H. LAURENT, « Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277 », RT 35 (1930) 273-281 ; l'évêque de l'époque était Simon Matifas, le deuxième successeur de Tempier, après Ranulphe de La Houblonnière.

35. Les attaques de Bernard d'Auvergne contre Godefroid en témoignent : Glorieux, *Pro et contra*, p. 273.

36. *Quodlibet* VI (I) a.2 ; cf. P. Glorieux, *Littérature quodlibétique*, t. 2, p. 164 ; ce texte a été édité par C. JELLOUSCHEK, « Quaestio Magistri Ioannis de Neapoli O. Pr. : *Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones ejus* hic primum in lucem edita », dans *Xenia Thomistica* III, p. 73-104. Outre l'étude de Käppeli signalée ci-dessus (note 14), on peut voir P. Mandonnet, *Premiers travaux*, p. 255-258.

37. *Chartularium* II, n° 838, p. 280-281.

38. Cf. Glorieux, *Premières polémiques*, p. 208 ; cf. P. MANDONNET, « Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin », RT 17 (1909) 597-608.

39. Cf. A. DONDAINE, « *Venerabilis Doctor* », dans *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto, Paris, 1959, 211-225.

40. Ptolémée XXIII 9 (Ferrua, p. 362) ; cf. déjà Jacques de Viterbe : Naples 83, p. 384.

41. Mandonnet, *Titres doctoraux*, p. 606, renvoie à S. Antonin († 1459) pour le premier emploi.

42. Walz, *Historia canonizationis*, p. 162-164 ; Id., « San Tommaso d'Aquino dichiarato dottore della Chiesa nel 1567 », *Angelicum* 44 (1967) 145-173.

43. Saint Bonaventure, saint Albert et bien d'autres furent ajoutés par la suite, et, parmi les plus récents (depuis 1970), on peut compter plusieurs femmes : Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne, Thérèse de Lisieux, Hildegarde de Bingen.

44. *Fontes*, p. 516 : *alleluia pulcherissimum novum sed longum*.

45. 2 Timothée 4,18 : « Je t'adjure devant Dieu et le Christ Jésus […] proclame la Parole… ».

46. Sagesse 7,7-14.

Sigles et abréviations

On trouvera ci-dessous les sigles et abréviations couramment utilisés dans les notes et dans la bibliographie. Les abréviations d'ouvrages fréquemment cités ont été indiquées dans l'avant-propos (ci-dessus, p. 17-18). Les titres de livres ou d'articles cités en abrégé ont leur signalement complet dans la bibliographie.

a.	article.
d.	distinction.
AFH	Archivum franciscanum historicum, Quaracchi et Grottaferrata (Rome).
AFP	Archivum fratrum praedicatorum, Rome.
AHDLMA	Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris.
ALMA	Archivum Latinitatis medii aevi, Bruxelles.
BA	Bibliothèque augustinienne (Œuvres de saint Augustin), Paris.
BFSMAe	Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, Quaracchi et Grottaferra (Rome).
BGPTMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster.
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse.
BPM	Bulletin de Philosophie Médiévale S.I.E.P.M., Louvain-la-Neuve.
BT	Bulletin thomiste, Le Saulchoir, Kain, puis Étiolles.
BTAM	Bulletin de théologie ancienne et médiévale, Louvain.
Cahiers IPC	Cahiers de l’Institut de philosophie comparée, Paris.
CCSL	Corpus Christianorum – Series Latina, Turnhout.
Civicima	Comité international du vocabulaire des institutions et de la communication intellectuelles au moyen âge, Turnhout.
DHGE	Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastique, Paris.
Documenti e Studi	Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale, Pisa.
DS	Dictionnaire de spiritualité, Paris.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique, Paris.
DTP	Divus Thomas, Plaisance.
DT (*Fr*.)	Divus Thomas, Fribourg (Suisse).
ETL	Ephemerides theologicae lovanienses, Louvain.
FZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Fribourg (Suisse).
lin.	linea, ligne(s).
LMA	Lexikon des Mittelalters, Berlin.
MM	Miscellanea mediaevalia, Berlin.
MOPH	Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, Rome.
MS	Mediaeval Studies, Toronto.
MSR	Mélanges de science religieuse, Lille.
MThZ	Münchener theologische Zeitschrift, Munich.
NRT	Nouvelle revue théologique, Louvain.
NS	New Scholasticism, Washington.
NV	Nova et vetera, Genève.

PL	Patrologia latina (J.P. Migne), Paris.
q. ou qq.	question(s).
qc.	questioncule.
RHE	Revue d'Histoire ecclésiastique, Louvain.
RFNS	Rivista di filosofia neoscolastica, Milan.
RLT	Rassegna di letteratura tomistica (nouvelle série du « Bulletin thomiste »), Naples.
RPL	Revue philosophique de Louvain, Louvain.
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris.
RevScRel.	Revue de science religieuse, Strasbourg.
RSR	Recherches de science religieuse, Paris.
RT	Revue thomiste, Toulouse.
sc.	sed contra.
SIEPM	Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Louvain.
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain.
RTPM	Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales, Köln.
STGMA	Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Leiden.
TEMA	Textes et études du Moyen Âge, Turnhout.
VS	Vie spirituelle, Paris.
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien.

Chronologie sommaire

Cette liste rassemble de façon succincte les principaux résultats obtenus par notre recherche. On voudra bien prêter attention à la restriction de notre titre (Chronologie sommaire) ; on risque en effet de relever de légères différences entre cette énumération et ce que nous disons dans le corps du livre. La brièveté de cette liste vise à la précision, mais elle ne dispense pas de recourir aux explications plus détaillées données ailleurs. On n'oubliera pas non plus que bien des dates restent affectées d'un certain coefficient d'incertitude. On notera enfin que ce qui concerne directement Thomas est en caractères italiques et que sauf indication contraire, les dates qui se rapportent à lui et qui chevauchent sur deux années différentes s'entendent de la durée des années scolaires. On trouvera un calendrier intellectuel de cette période beaucoup plus détaillé (mais moins précis pour Thomas) dans le livre de F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe siècle*, *in fine*).

N.B. – Le tiret (-) entre deux dates doit se comprendre comme un « de … à » ; 1251-1252 se lira donc : « de 1251 à 1252 » ; mais on notera que la barre oblique (/) entre deux dates indique une alternative ; ainsi 1251/52 doit se lire : « en 1251 ou 1252 ». Il arrive en outre que les deux indications se conjuguent ; ainsi « 1251/52-1252/53 » devra se lire : « de 1251 ou 1252 à de 1252 ou 1253 ».

1215 (Toulouse)	Fondation de l'ordre des Prêcheurs.
1217 (sept-oct.)	Fondation du couvent O.P. de Paris.
1218 (août)	Les Dominicains s'installent à Saint-Jacques.
1220 (22 nov.)	Couronnement de l'empereur Frédéric II.
1221 (6 août)	Mort de saint Dominique.
1222-1237	Jourdain de Saxe, maître de l'O.P.
1224	Fondation de l'université à Naples.
c. 1226	*Naissance de Thomas à Roccasecca (région de Naples).*
1229	Roland de Crémone, premier maître-régent dominicain à Paris (première chaire).
1230	Jean de Saint-Gilles, deuxième maître-régent dominicain à Paris (deuxième chaire).
c. 1230-1239	*Oblat à l'abbaye bénédictine du Mont-Cassin.*
1238-1240	Raymond de Peñafort, maître de l'O.P.
1239-1244	*Études à Naples.*
1241-1252	Jean de Wildeshausen (le Teutonique), maître de l'O.P.
1243/44	Albert le Grand arrive à Paris.
1244 (avril)	*Prise d'habit chez les Dominicains à Naples.*
1244-1245	*Détention forcée de Thomas par sa famille à Roccasecca.*
1245 (17 juillet)	Déposition de Frédéric II.
1245 (automne)	*Thomas peut retourner chez les Dominicains.*
1245/46-1248	*Études à Paris (avec Albert le Grand).*
1248-1251/1252	*Étudiant et assistant d'Albert à Cologne.*
1251/52-1252/53	*Super Isaiam, Super Ieremiam (Paris).*
1251/52-1256	*Thomas enseigne à Paris comme bachelier* : *Enseignement et rédaction simultanée des Sentences de P. Lombard (1252/53-1254/56) ; la rédaction du Livre IV est achevée en 1256 ; De ente et essentia ; De principiis naturae (1252-53).*
1254-1263	Humbert de Romans, maître de l'O.P.
1256	*Thomas reçoit la licentia docendi (avant le 3 mars).*
1256-1259	*Maître-Régent à Paris* : *Questions disputées De veritate (1256-1259)* *Quodlibets VII-XI. Contra impugnantes (mai-sept. 1256)* *Super Boetium De Trinitate (1257-1258).*
1257 (15 août)	*Thomas et Bonaventure sont admis dans le Consortium magistrorum. Contra Gentiles I 1-53 (première rédaction : 1258-1259).*
1259 (juin)	Chapitre général de Valenciennes.
1259 (automne ?)	*Retour en Italie.*

1259-1261	*Naples (?) : Contra Gentiles (I 53 (!)-102).*
1261-1265	*Lecteur conventuel à Orvieto :*
	Contra Gentiles II (1261-62) ; III (1263-64) ; IV (1264-65)
	Compendium theologiae I : De fide (1261-65).
	Catena aurea in Matth. (1263-64)
	Contra errores Graecorum (1263-64)
	Expositio super Iob (1263-65)
	Lectura in epistolas Pauli (?: 1263-65)
	Officium de festo Corporis Christi (1264)
	De rationibus fidei (c. 1265) ; etc.
1264-1283	Jean de Verceil, maître de l'O.P.
1265-1268	*Maître-Régent à Rome :*
	Catena in Marc., Luc. et Iohan. (1265-68).
	De potentia (1265-66)
	In De divinis nominibus (après mars 1266-68)
	ST Ia Pars 1-74 (oct. 1265-67)
	ST Ia Pars 75-119 (1267-68)
	Quaestiones disp.de anima (1266-67)
	Quaestiones disp. de spiritualibus creaturis (1267-68)
	Sentencia libri De anima (déc. 1267-sept. 1268) ; etc.
1268 (7 oct.)	Étienne Tempier devient évêque de Paris.
1268-1272	*Deuxième régence à Paris :*
	Quodlibets I-VI ; XII
	Sentencia libri De sensu (1268-69)
	Expositio libri Physicorum (1268-70).
1269 (juin)	Chapitre général O.P. à Paris *(De secreto).*
	Lectura in Matth. evangelium (1269-70)
	De perfectione spiritualis uitae (1269-70)
	De unitate intellectus (nov.- déc. 1270).
1270 (10 déc.)	Condamnation de l'aristotélisme radical.
	Contra retrahentes (déc. 1270-févr. 1271)
	Lectura in Iohannis evangelium (1270-71)
	Quaestiones disp. De malo (1270-71)
	Expositio libri Peryermenias (déc. 1270-oct. 1271)
	De aeternitate mundi (? 1271)
	ST Ia IIae (1271)
	Lectura in epistolas Pauli (Rom. commencée à Paris [?]; I Cor. 1-7 [?] : 1271-72)
	Sententia libri Ethicorum (1271-72)
	Sententia libri Politicorum I-III (1272 ?)

	Quaestiones disp. De virtutibus (1271-72) *ST IIa IIae (1271-72)* *Expositio libri Posteriorum I 1-26 (1271-72)* *Quaestio disp. De unione Verbi incarnati (printemps 1272).*
1272 (printemps)	*Thomas quitte Paris pour Naples.*
1272-1273 (déc.)	*Maître-Régent à Naples :*
	ST IIIa 1-90 (1272-73)
	Expositio libri Posteriorum I 27-II 20 (1272)
	Expositio libri Metaphysicae (commencée à Paris en 1271, continuée à Naples en 1272-73)
	Expositio Libri de causis (commencée à Paris en 1272, continuée à Naples en 1272-73) ;
	Lectura in epistolas Pauli (Rom. ; I Cor. 1-7), commencée à Paris [?] en 1272, continuée à Naples avec l'épître aux Hébreux (1272-73).
	Sententia libri De Caelo (1272-73).
	Compendium theologiae II : De spe (1272-73).
	Lectura in Psalmos 1-54 (1273).
	Collationes in decem praecepta, Credo, Pater (1273).
1274 (février)	*Départ pour le concile de Lyon* *Adoro Te (? 4/5 mars ??)*
	Mort à Fossanova (7 mars) (sud de Rome ; sur le chemin du concile de Lyon).
1274 (2 mai)	Lettre de la faculté des arts de Paris au chapitre général O.P. de Lyon pour réclamer certains écrits de Thomas.
1277 (7 mars)	Condamnation par Étienne Tempier, évêque de Paris, de 219 propositions hétérodoxes ; une procédure est ouverte contre la doctrine de Thomas.
1277 (18 mars)	Condamnation à Oxford, par Robert Kilwardby, archevêque dominicain de Cantorbéry, de propositions d'inspiration thomiste.
1284 (29 oct.)	Jean Pecham, archevêque franciscain de Cantorbéry, confirme les condamnations de son prédécesseur.
1319 (été)	*Premier procès de canonisation (Naples).*
1321 (nov.)	*Second procès de canonisation (Fossanova).*
1323 (18 juil.)	*Canonisation en Avignon par Jean XXII.*
1325 (14 févr.)	*Révocation par l'évêque de Paris, Étienne Bourret, de la condamnation de mars 1277 pour autant qu'elle atteignait Thomas.*
1567 (15 avril)	*Thomas est proclamé Doctor ecclesiae par le pape saint Pie V.*

Table des écrits de saint Thomas

N.B. – Pour les Commentaires (de la Bible ou d'Aristote) chercher à *Expositio*, *Lectura*, *Sententia* et *Super*.

Catalogue des œuvres de saint Thomas

Ce catalogue a été établi une première fois par G. Emery (1993), et mis à jour par J.-P. Torrell (2015)

Sans prétendre à une illusoire exhaustivité, le catalogue suivant reprend brièvement les principales indications données au cours de cet ouvrage concernant les œuvres de Thomas, la date et le lieu de leur composition, leur propos essentiel, ainsi que les principales éditions et traductions qui en ont été faites. La classification de ces œuvres pour laquelle il n'existe pas de système communément admis, présente une certaine difficulté ; l'ordre de notre liste s'inspire, en l'adaptant, de celui établi par J. A. Weisheipl à la suite de I. T. Eschmann[1] :

Œuvres liturgiques, sermons, prières.

De nombreuses œuvres inauthentiques ont été placées sous le nom de Thomas par une tradition souvent généreuse dans ses attributions ; les principales seront indiquées à la fin de ce catalogue.

Principales éditions des œuvres de S. Thomas

Léonine

Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, 1882ss. (32 tomes en 39 volumes parus à la date d'octobre 2014).

Parme

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita, Parmae typis Petri Fiaccadori, 25 t., 1852-1873 ; Reprint : New York, Musurgia, 1948-1950.

Vivès

Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis sacri Ordinis F.F. Praedicatorum Opera omnia sive antehac excusa, sive etiam anecdota …,

studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré Sacerdotum, Scholaeque thomisticae Alumnorum, Parisiis apud Ludovicum Vivès, 34 t., 1871-1872.

Pour faciliter l'usage de cette dernière édition, on peut consulter la table établie par C. Viola, « Table générale et index analytique des œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin. Un guide pour l'édition Vivès », *Bulletin de philosophie médiévale SIEPM* 29 (1987) 178-192. Pour les rapports entre l'édition de Parme et celle de Vivès ainsi que les éditions antérieures, voir L.-J. Bataillon, « Le edizioni di Opera omnia degli scolastici e l'edizione leonina », dans *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, Contributo a un bilancio storiografico, Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di R. Imbach e A. Maierù, Rome, 1991 (impr. 1992), p. 141-154.

Nous indiquerons également les volumes parus dans l'édition Marietti à Turin, les œuvres éditées par P. Mandonnet ainsi que les principales éditions isolées. Pour les opuscules en particulier : *S. Thomae Aquinatis, Opuscula omnia*, P. Mandonnet ed., 6 t., Paris, Lethielleux, 1927 ; *Opuscula philosophica*, R. M. Spiazzi ed., 1954 ; *Opuscula theologica*, R. A. Verardo et R. M. Spiazzi ed., 2 t., 1954. Les opuscules ont été traduits par M. Védrine, M. Bandel et M. Fournet : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, 7 t., Paris, Vivès, 1856-1858 ; Reprint, 6 t., Paris, 1984. À cette édition bien vieillie, on préférera chaque fois qu'elles existent les traductions modernes indiquées en leur lieu, et notamment pour les œuvres sur la vie religieuse, celles que nous avons rassemblées en un seul volume : Saint Thomas d'Aquin, *« La perfection, c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ : Contre les ennemis du culte de Dieu et de la religion. La Perfection spirituelle. Contre la doctrine de ceux qui détournent de l'état religieux*, Texte latin, introduction et annotations par J.-P. Torrell, Paris, 2010.

Signalons enfin l'édition établie pour l'*Index Thomisticus* : *S. Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico* …, curante R. Busa, 7 t., Stuttgart – Bad Cannstatt, 1980. On prendra garde toutefois au fait que l'édition publiée dans l'Internet, par les soins de E. Bernot et E. Alarcón (http://www.corpusthomisticum.org/), ne reproduit pas exactement le texte de l'édition léonine ; le latin a été surchargé d'une ponctuation exubérante et on lui a fait subir diverses modifications qui défigurent l'original. Pour connaître avec précision quel est le texte utilisé dans le site de l'*Index thomisticus*, il faut se référer à l'édition imprimée du texte (1980), par les soins de R. Busa, et non aux indications données sur le site Internet.

Traductions

Outre quelques traductions en langues étrangères que nous mentionnons éventuellement ci-après, il faut savoir qu'on en trouvera un bon nombre d'autres en anglais dans la traduction complète de ce Catalogue publiée dans J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and his Work*, Washington, 1996, 2005, p. 330-361, ainsi que dans J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, Washington, 1983, p. 355-405. En allemand, la traduction de ce Catalogue a été révisée par R. Imbach qui a mentionné toutes les traductions connues de lui dans J.-P. Torrell, *Magister Thomas, Leben und Werk des Thomas von Aquin*, 1995, p. 345-373 ; cf. aussi O. H. Pesch, *Thomas von Aquin*, *Grenze und Grösse mittelalterlichen Theologie*, Mayence, 1988, 1995, p. 406-409. En espagnol, on trouvera une liste probablement exhaustive à l'époque dans l'*Apéndice bibliográfico*, dressée par I. Zorroza, dans J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino* : *Su persona y su obra*, Pamplona, 2002, p. 431-439. Ce Catalogue se retrouve également dans les différentes traductions de ce livre : italien (voir aussi P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, p. 485-489), portugais, polonais, hongrois.

Quant aux traductions françaises, nous renvoyons de préférence aux éditions imprimées quand elles existent, car elles sont généralement accompagnées d'annotations qui permettent d'en approfondir la lecture ; à défaut nous mentionnerons aussi les éditions numériques. Il faut savoir

cependant que, si l'ensemble de l'œuvre de Thomas a été rendu accessible en français par les soins d'Arnaud Dumouch sur le site http://Docteurangelique.free.fr/, l'utilisation de ces textes nécessite d'observer quelques précautions. Il faut d'abord vérifier quel est le texte latin utilisé (quand il y en a un) : en quelques cas plutôt rares, il s'agit du texte de l'édition léonine ; ailleurs, on reproduit le texte de l'*Index thomisticus* (http://www.corpusthomisticum.org/) dont nous avons dit les limites ; la plupart du temps, il s'agit du texte de Vivès qui n'a pas pu bénéficier de l'édition critique léonine. Quant à la traduction française, il faut l'apprécier au cas par cas : certains noms connus inspirent confiance a priori quand ils proposent une traduction nouvelle, mais il s'agit souvent d'une reprise de la traduction du milieu du XIXe siècle où les exigences de rigueur qui sont devenues les nôtres n'étaient pas encore observées ; parfois cette traduction a été revue et améliorée, mais on ne nous dit pas selon quels critères. Bref, l'entreprise est louable et rendra service en bien des cas, mais il serait trompeur d'utiliser ces traductions sans vérification pour un travail de type universitaire.

Synthèses théologiques

Scriptum super libros Sententiarum

[Voir ci-dessus chap. IV, p. 65-77.]

Le Commentaire des quatre Livres des *Sentences* de Pierre Lombard constitue la première œuvre majeure de Thomas. Fruit de son enseignement comme bachelier sententiaire au début de son premier séjour parisien (1252/53-1254/55), sa rédaction a été contemporaine de l'enseignement oral ; la rédaction du Livre IV, deux fois plus gros que les précédents, n'était pas encore tout à fait achevée lorsqu'il commença son activité de maître (1256). Davantage qu'un simple commentaire, ce vaste recueil de questions soulevées à l'occasion du texte du Lombard, englobant toute la matière de la théologie, est une œuvre théologique personnelle de plein droit, révélatrice de la pensée et des options de Thomas. Selon Ptolémée de Lucques, Thomas aurait repris son Commentaire des *Sentences* à Rome, avant de l'abandonner pour la *Somme de théologie*. On trouve des allusions à cette reprise dans un manuscrit d'Oxford (*Lincoln College*, lat. 95) autour duquel une ample discussion s'est développée à partir de la fin du XXe siècle et n'est peut-être pas encore terminée.

Dans une des plus pertinentes recensions qui aient été consacrées à notre *Initiation*, le très regretté W. H. Principe (*The Thomist* 58, 1994, p. 489-499), après avoir rappelé les diverses opinions sur ce sujet, s'étonnait que nous ayons accordé quatre ans à saint Thomas pour enseigner (1252-54) et rédiger (1254-56) le Commentaire sur les *Sentences* de P. Lombard ; ce qui lui paraissait être « a rather minimal duty » (p. 491). Gauthier (Léon. 25/2, p. 480-485), quant à lui, ne craint pas de préciser les années scolaires pour chaque Livre ; I : 1253-54 ; II : 1254-55 ; III : 1255-56 ; IV : 1256-57. Il ne s'explique pas autrement sur les raisons qui lui font commencer cet enseignement seulement en 1253, mais si l'on devait retenir cette datation qui laisse perplexe, il faudrait préciser (comme nous le disons nous-même d'après Tocco) que la dernière date ne vaut que pour la rédaction du Livre IV, car à cette époque – et Gauthier lui-même l'admet (p. 485) –, Thomas a déjà commencé l'enseignement du *De veritate* (1256-1259). – Nous préférons de beaucoup les conclusions d'Oliva rappelées ci-dessus (cf. *Les débuts*, p. 241). À sa suite, il faut admettre une rédaction quasi contemporaine de l'enseignement, même si l'écrit est certainement plus ample que l'enseignement oral ne l'avait été. En effet, l'exemplar du Livre I est déjà en circulation lorsque Thomas enseigne le traité de la foi du Livre III. Seule la rédaction du Livre IV suivra avec quelques mois de retard, étant donné ses dimensions. À la suit d'Oliva, qui fait arriver Thomas à Paris en septembre 1251, on peut aussi déplacer à Paris le cours sur Isaïe sans toucher à la date de 1251-1252, que nous avions jadis proposée pour ce Commentaire (en le situant toutefois à Cologne) ; dans cette perspective, les dates globales des *Sentences* ne changent pas (1252-1256). Mais si l'on veut à la fois maintenir le déplacement de Thomas à Paris en 1252, et situer dans cette ville l'enseignement du *Super Isaiam*, il faut alors repousser d'une année le début de l'enseignement des *Sentences*, au mois de septembre 1253. Nous avons alors le choix entre deux hypothèses : ou bien réduire à trois ans le temps qui leur a été consacré

(1253-1256) ; les deux premières années étant pour l'enseignement, la mise au point pour l'édition serait ainsi ramenée à une seule année – ce qui donnerait satisfaction à Principe ; ou bien repousser d'une année l'achèvement de l'ensemble (1253-1257), ce qui nous ferait rejoindre Gauthier, mais entraînerait l'inconvénient du tuilage avec l'enseignement du *De veritate* que nous venons de souligner. Nous pensons plutôt qu'il vaut mieux accepter la proposition d'ensemble d'Oliva : maintenir le *Super Isaiam* en 1251-1252 (quel qu'en soit le lieu), et les *Sentences* à la date initialement proposée : 1252-1256, mais sans faire la distinction nette entre l'enseignement et la rédaction, étant entendu que l'achèvement du Livre IV et la mise au point pour l'édition se sont étendus un peu après le 3 mars 1256, après que Thomas eut reçu la *licentia docendi*. Si l'on veut faire droit à l'objection de Principe, on peut souligner d'une part que Thomas à l'époque, malgré son génie, n'est encore qu'un débutant (nous en avons bien des indices !), et, d'autre part, que durant les deux dernières années il avait également à remplir les tâches du « bachelier ayant lu les *Sentences* » (ce n'est que plus tard qu'on parlera de « bachelier formé ») : notamment assister son Maître dans les Disputes. Nous avons rassemblé ces résultats dans notre « Chronologie sommaire ».

ÉDITIONS : *Scriptum super Sententiis*, P. Mandonnet ed., 2 t., Paris, 1929 (Livres I et II) ; M. F. Moos ed., 2 t., Paris, 1933 et 1947 (Livre III ; Livre IV jusqu'à la Distinction 22) ; Parme, t. 6-7,1/2 ; Vivès, t. 7-11. En attendant l'édition critique, on pourra voir : P.-M. Gils, « Textes inédits de S. Thomas : les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », RSPT 45 (1961) 201-228 ; 46 (1962) 445-462 et 609-628.

Pas de traduction française imprimée. L'édition numérique avec le texte latin du Corpus thomisticum se trouve sur le site http://Docteurangelique.free.fr/, effectuée par R. Berton (Livre I) et J. Ménard (Livres II-IV), 2008-2011. – Traduction italienne : S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di*

Pietro Lombardo, Introduzione generale di I. Biffi, trad. di R. Coggi, L. Perotto e C. Pandolfi, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1999-2001 (10 vol. ; le texte latin est celui de l'édition de Parme [1856-58], basée sur l'édition de Venise [1745], qui tient compte elle-même de l'édition Piana [1570-1571] ; le texte latin de P. Lombard est celui de l'édition critique de Grottaferrata, 1971-1981). – Traduction anglaise de certaines questions : *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence : Scriptum super libros Sententiarum, Book I, Distinction 8,* Transl. E. M. Macierowski, Binghamton (NY), 1998 ; *Aquinas on Creation. Writings on the Sentences, Book 2, Dist. 1, Question 1*, trad. S. E. Baldner and W. E. Carroll, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1997.

Summa contra Gentiles

[Voir ci-dessus chap. VII, p. 140-157.]

La *Summa contra Gentiles* est la deuxième grande œuvre personnelle de Thomas qui l'a relue, modifiée et corrigée à plusieurs reprises ; nous disposons encore de son autographe pour une bonne partie du texte, de I, 13 à III, 20. La rédaction primitive des 53 premiers chapitres du Livre I revient à la dernière année du premier enseignement parisien (avant l'été 1259). En Italie, à partir de 1260, Thomas a révisé ces 53 premiers chapitres et rédigé le reste de l'ouvrage, achevé avec la rédaction du Livre IV en 1264-65, très probablement avant son départ pour Rome (1265). Les trois premiers Livres sont consacrés aux vérités accessibles à la raison humaine : ce que la raison peut connaître de Dieu (I), de l'acte créateur et de ses effets (II), de la providence et du gouvernement divin (III) ; les vérités de la foi chrétienne qui dépassent le domaine de la connaissance naturelle constituent la matière du Livre IV (mystère de la Trinité et de l'Incarnation, sacrements, fins dernières).

ÉDITIONS : Léonine, t. 13-15 (avec le Commentaire de Sylvestre de Ferrare), Rome, 1918, 1926 et 1930 ; Léonine, édition manuelle, Rome, 1934 ; Parme, t. 5 ; Vivès, t. 12 ; Marietti (*Textus Leoninus diligenter recognitus*), C. Pera, P. Marc, P. Caramello ed., 3 t. (t. 2-3 : 1961 ; t. 1 : 1967).

Traductions françaises : Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, Traduction inédite, avec introductions, notes et index par V. Aubin, C. Michon, D. Moreau, 4 vol., « Garnier-Flammarion 1045-1048 », Paris, 1999. – *Saint Thomas d'Aquin*, *Contra Gentiles*, Texte de l'édition léonine et traduction : t. 1, trad. R. Bernier et M. Corvez, Paris, 1961 ; t. 2, trad. M. Corvez et L.-J. Moreau, 1954 ; t. 3, trad. M.-J. Gerlaud, 1951 ; t. 4, trad. R. Bernier et F. Kerouanton, 1957 (cette traduction a été rééditée en un seul volume sans le texte latin : *Thomas d'Aquin*, *Somme contre les Gentils*, Paris, 1993). – La traduction allemande dont les 3 premiers volumes avaient été traduits par K. Albert, P. Engelhardt et K. Allgaier (Darmstadt, 1974-1990) est désormais achevée avec la publication des deux derniers volumes : Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Bd. 3, t. 2 : *Buch III, Kapitel 84-163*, hrsg. und übers. von K. Allgaier, Darmstadt, 1996 ; Bd. 4 : *Buch IV*, hrsg. und übers. von Markus H. Wörner, Darmstadt, 1996. – Traduction anglaise : *Saint Thomas Aquinas, On the Truth of Catholic Faith*, A. C. Pegis, J. F. Anderson, J. Bourke, C. J. O'Neil ed., 4 t., New York, 1955-57, Reprint Notre Dame, 1975 ; 1997). – Traduction italienne : *San Tommaso d'Aquino, Somma contro i Gentili*, T. S. Centi ed., « Classici delle Religioni 28 », Turin, 1975. – Traduction espagnole : *Santo Tomás de Aquino, Suma contra los Gentiles*, J. M. Pla Castellano ed., 2 t., « Biblioteca de Autores Cristianos 94, 102 », Madrid, 1952-53.

SUMMA THEOLOGIAE

[Voir ci-dessus chap. IX, p. 192-206.]

La *Somme de théologie* est bien l'œuvre majeure de Thomas ; il y travailla pendant les sept dernières années de sa vie. Mise en train durant la période de Rome (après qu'il eut renoncé à poursuivre le projet d'un second Commentaire des *Sentences* ?), la *Prima Pars* était achevée en septembre 1268. La *Secunda Pars* fut rédigée à Paris : la *Prima Secundae* en 1271, suivie de la *Secunda Secundae* (1271-72). Quant à la *Tertia Pars*, probablement commencée à Paris à la fin de l'hiver 1271-72, sa rédaction fut poursuivie à Naples jusqu'au mois de décembre 1273, date à laquelle Thomas cessa d'écrire. Interrompue au traité de la pénitence (*Tertia*, q. 90), la *Somme* fut complétée par un *Supplément* composé par ses disciples à partir du Commentaire sur les *Sentences*. Le travail de reprise de l'édition léonine qui date des années 1888 à 1903 n'en est qu'à ses débuts (pour la *Tertia Pars*, voir dans notre bibliographie deux études sous les noms de M. Turrini, « Raynald de Piperno… », et « Le texte original de la *Tertia Pars* de la *Somme de Théologie* de S. Thomas d'Aquin », une autre de P.-M. Gy, « Le texte original… », ainsi que de M. Morard, « Thomas d'Aquin lecteur des Conciles », p. 249). – Les ultimes recherches de Gauthier (Léon., t. 25/2, p. 489, 491, 494, 499) laissent intact le cadre général de la datation proposée ici, mais précisent quelques détails : Rome, 1265-67 : rédaction de la Ia q. 1-74 ; 1267-68 : Ia q. 75-119 ; Paris, 1271 : Ia IIae (inchangé) ; 1271-72 : IIa-IIae (inchangé) ; Naples, 1272-73, rédaction de la IIIa q. 1-90 ; nous pensons avec bien d'autres auteurs que les 20/25 premières Questions ont dû être rédigées à Paris avant le retour à Naples.

ÉDITIONS : Léonine, t. 4-11 (Ia : t. 4-5 ; *Ia-IIae* : t. 6-7 ; IIa-IIae, t. 8-10 ; IIIa : t. 11 ; le texte de Thomas est accompagné du Commentaire de Cajetan ; le *Supplément* constitue le t. 12) ; Parme, t. 1-4 ; Vivès, t. 1-6. Parmi les nombreuses éditions manuelles utilisant le texte de la Léonine on peut mentionner : Studium dominicain, Ottawa, 1941-1945, 5 t. ; Éditions Paulines, Rome, 1962 (en un volume) ; Marietti, 1963, 4 t. (plusieurs

éditions antérieures) ; « Biblioteca de Autores Cristianos 77, 80, 81, 83, 87 », Madrid, 5 t., 1963ss (plusieurs éditions).

Traductions françaises : *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique*, Édition dite de la « Revue des jeunes », 68 t., Paris, Tournai, Rome, 1925 ss. ; les volumes de cette traduction sont en cours de réédition (Paris, 1997ss.) : certains volumes sont simplement réimprimés, tandis que d'autres sont mis à jour (comme *La Prudence*, *La Vie humaine, La Grâce*, par J.-P. Torrell, 2006, 2010, 2011) ou profondément remaniés (comme *La Prophétie*, par J.-P. Torrell, 2005), ou font l'objet d'une reprise totale du travail de traduction et d'annotation ; c'est le cas de *La Béatitude*, 1a 2ae, Questions 1-5, trad. fr., notes et appendices par S. Pinckaers, 2001 ; c'est aussi le cas de *Le Verbe incarné* (IIIa qq.1-26, 3 t., J.-P. Torrell, 2002), *Le Verbe incarné en ses mystères* (IIIa qq.7-59, 5 t., 2003-2005). Les Questions sur la christologie (IIIa q. 1-59, sans le texte latin, trad. et commentaires par J.-P. Torrell) ont été rassemblées en un seul volume : *Encyclopédie : Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin, Paris*, 2008). Il y a encore une traduction munie d'une annotation sommaire : *Thomas d'Aquin, Somme théologique*, 4 t., Paris, 1984-86. – La *Somme de théologie* est traduite en de nombreuses autres langues, notamment en allemand par la « Philosophisch-Theologische Hochschule Walberberg » : *Summa Theologica*, « Die Deutsche Thomas-Ausgabe », (Heidelberg) Graz, Vienne, Cologne, 1933ss. (32 t. parus à ce jour, 2015) ; en italien, par les Dominicains, *La Somma Teologica*, 35 t., Florence, 1949-1975 et Bologne, 1985 ; en espagnol, par les Dominicains : *Summa de Teologia*, « Biblioteca de Autores Cristianos » 16 t., 1947ss. ; en anglais, par les Blackfriars, *Summa theologiae*, Th. Gilby et T. C. O'Brien ed., 60 t., Londres-New York, 1964-73. – Plusieurs traductions usuelles de la *Somme de théologie* (anglais, espagnol, italien notamment) ont aussi été rééditées.

Questions disputées

QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE

[Voir ci-dessus chap. V, p. 94-101]

Les Questions disputées *De veritate* datent des trois années du premier enseignement magistral de Thomas à Paris, de 1256 à 1259 ; nous en possédons encore l'original dicté pour les questions 2-22. Cet ensemble de 253 articles est regroupé en 29 questions ; la première a donné son nom à toute la série, mais les autres ne s'y rattachent que de plus ou moins près. On peut y percevoir deux grandes masses : le vrai et la connaissance (qq. 1-20), le bien et l'appétit du bien (q. 21-29). L'intérêt de ces Questions disputées *De veritate* est considérable pour saisir l'évolution de la pensée du jeune maître et son génie qui s'affirme de plus en plus.

ÉDITIONS : Léonine, t. 22 (3 vol.) ; Parme, t. 9, p. 1-458 ; Vivès, t. 14, p. 315-640 et t. 15, p. 1-356 ; P. Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 1, Paris, 1925 ; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 1, R. Spiazzi ed., 1964 et autres dates.

Traduction française complète avec le texte latin de l'*Index thomisticus* par A. Aniorté, en 2 volumes (qq. 1-13 ; 14-29), Le Barroux, 2011, repris en édition numérique http://Docteurangelique.free.fr/, 2011. – Il existe aussi

diverses traductions en français de Questions isolées munies du texte de l'édition léonine et d'une riche annotation : (Question I) : *Première Question Disputée : La Vérité (De veritate),* par C. Brouwer et M. Peeters, Paris, 2002. – (Question II) : *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu),* intr., trad. et commentaire de S.-Th. Bonino, « Vestigia 17 », Fribourg – Paris, 1996. – (Question IV) : *Le Verbe (De Verbo)*, par B. Jollès, Paris, 1992. – (Question V et VI), *Question* V, *La Providence*, *Question* VI, *La Prédestination*, Texte latin de l'éd. Léon., Introduction et commentaire par J.-P. Torrell, trad. par J.-P. Torrell et D. Chardonnens, Paris, 2011. – (Question X) *: L'Esprit (De mente),* Texte latin de l'édition léonine, introduction, trad., notes et postface de K. S. Ong-Van-Cung, Paris, *Le Maître (De magistro)*, introd., trad. et notes par B. Jollès, Paris, 1983 ; *De magistro, De l'enseignement*, Introd., trad. et notes de B. Jolibert, Paris, [2]2003. – (Question XII) : *La prophétie (De prophetia),* par S.-Th. Bonino et J.-P. Torrell, Paris, 2006. – *Trois Questions disputées du De Veritate,* Qu. XV : Raison supérieure et raison inférieure ; Qu. XVI : De la syndérèse ; Qu. XVII, De la conscience, Texte, trad. et notes par J. Tonneau, Paris, 1991. – Traduction anglaise : *St. Thomas Aquinas, On Truth*, 3 t., R. W. Mulligan ed., trad. J. V. McGlynn, Chicago, 1952-54. – Traductions italiennes : *Le Questioni disputate, La Verità, 3 vol.,* a cura di R. Coggi, Bologna, 1992-1993 ; *La Verità (Quaestio I De Veritate),* intr., trad. et comm. par M. Mamiani, Padoue, 1970 ; *De magistro,* T. Gregory ed., Rome, 1965 ; *De magistro,* C. Scurati ed., Padoue, 1970 ; *De magistro,* trad. Edda Ducci, Roma, 1995. – La traduction espagnole commencée par J. García López (q. 1) a été poursuivie dans la collection « Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria » de l'Université de Navarra, Pamplona, où l'on peut trouver l'ensemble des 29 Questions en autant de fascicules séparés ; *Sancto Tomás de Aquino, De Veritate,* H. Giannini et O. Velásquez ed., Santiago (Chili), 1978 (trad. de la Q. 1). – Traductions allemandes : *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones*

disputatae De veritate), trad. Edith Stein, 2 t., Breslau, 1931-32 ; Louvain-Fribourg, 1952-55 ; Darmstadt, 1970 ; *Thomas von Aquin, Von der Wahrheit, De veritate (Quaestio 1)*, A. Zimmermann ed., Hamburg, 1986 ; *Thomas von Aquin, Über den Lehrer. De Magistro, Quaestiones disputatae De veritate quaestio XI*, G. Jüssen, G. Krieger, J. H. J. Schneider ed., Hamburg, 1988.

Quaestiones disputatae De potentia

[Voir ci-dessus chap. X, p. 212-215.]

Les Questions disputées *De potentia* datent du séjour de Thomas à Rome, très probablement de la première année de cette période (1265-66), avant la rédaction de la *Prima pars* de la *Somme de théologie*. Le titre de la première Question a donné son nom à l'ensemble qu'on peut diviser en deux groupes de questions : les six premières se rattachent au thème de la puissance de Dieu, les quatre autres appartiennent à la théologie trinitaire.

Éditions : Parme, t. 8, p. 1-218 ; Vivès, t. 13, p. 1-319 ; P. Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 2, Paris, 1925, p. 1-370 ; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, P. Bazzi *et al*. ed., [10]1965, p. 7-276.

Traduction française : *Questions disputées sur La Puissance* I, *Questions* 1 à 3, trad. et notes par R. Berton, introduction par E. Perrier, Paris, 2011 (la totalité des dix Questions par R. Berton existe aussi en édition numérique : http://Docteurangelique.free.fr/, 2004. – Traduction anglaise : *St. Thomas Aquinas, On the Power of God*, trad. English Dominican Fathers, L. Shapcote ed., 3 t., Londres, 1932-34 ; *Id.*, 1 t., Westminster, 1952. – Traductions italiennes : *Questioni disputate, La Potenza Divina*, 2 vol., trad. B. Mondin, Bologna, 2003 ; *La potenza di Dio, Quaestiones disputatae de potentia Dei, Questioni* I-III, A. Campodonico ed., trad. L. Tuninetti, Florence, 1991 ; *Questioni IV-V, Questioni VI-VII*, trad. e note di G. Marengo, Nardini, 1994 et 1995. – Traduction espagnole :

De potentia Dei, *Cuestiones 1 y 2 : La potencia de Dios considerada en sí misma*, *La potencia generativa en la divinidad*, intr., trad. y notas de E. Moros y L. Ballesteros, « Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 124 », Pamplona, 2001 ; *Cuestión 3* : *La creación*, intr., trad. y notas de A. L. González y E. Moros, « Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 128 », Pamplona, 2001.

Quaestiones disputatae De anima

[Voir ci-dessus chap. X, p. 212-213.]

On s'accorde actuellement pour dater les questions *De anima* de l'époque du séjour romain, avant les qq. 75 à 89 de la *Prima Pars* qu'elles préparent en approfondissant divers problèmes relatifs à l'âme humaine. Gauthier (Léon., t. 25/2 ; p. 491) situe ce texte à Rome en 1267 ; après en avoir fait l'édition et réétudié soigneusement tous les éléments externes et internes à prendre en considération, Bazán (Léon., t. 24/1, p. 22* et 25*) anticipe légèrement cette date et propose 1266-67. On remarquera qu'il parle de *Quaestiones De anima*, pour signifier qu'il ne s'agit pas simplement d'une *Quaestio* unique divisée en articles, mais bien d'une série de 21 Questions indépendantes, dont il pense qu'elles ont été réellement disputées, non *in scolis* mais devant un public plus large que les seuls étudiants du *studium* de Sainte-Sabine (cf. p. 99*-102*).

Éditions : Léonine : t. 24/1, *Quaestiones disputatae De anima*, ed. B. C. Bazán, Rome, 1996 ; Parme, t. 8, p. 465-532 ; Vivès, t. 14, p. 61-160 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 3, Paris, 1925, p. 91-206 ; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, P. Bazzi *et al*. ed., ^{10}1965, p. 281-362 ; *St. Thomas Aquinas, Quaestiones de anima*, A Newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes, J. H. Robb ed., Toronto, 1968.

Traduction française : *Questions disputées De l'âme*, introd., trad. et notes par J.-M. Vernier, Paris, L'Harmattan, 2001. – Traductions anglaises : *St. Thomas Aquinas, The Soul*, trad. J. P. Rowan, St. Louis, 1949 ; *St. Thomas Aquinas, Questions on the Soul*, trad. J. H. Robb, Milwaukee, 1984. – Traduction italienne : *Questioni disputate. L'anima umana*, introduzione, trad. e note G. Savagnone, Bologna, 2001. – Traduction espagnole : *Cuestiones disputadas sobre el alma*, trad. E. Téllez, Introd. J. Cruz Cruz, Pamplona, 1999.

QUAESTIO DISPUTATA DE SPIRITUALIBUS CREATURIS

[Voir ci-dessus chap. X, p. 212-213.]

Cette Question disputée date du séjour romain de Thomas ; on peut la situer autour des années 1267-68, vraisemblablement entre novembre 1267 et septembre 1268. Les problèmes qui y sont discutés concernent les hommes et les anges comme créatures spirituelles. L'édition léonine n'atteint pas tout à fait son niveau d'excellence habituel et il serait bon de la munir d'une feuille de *corrigenda*. On trouvera un utile relevé de ces imperfections dans G. Guldentops et C. Steel, « Critical Study : The Leonine Edition of *De spiritualibus creaturis* », RTPM 58/1 (2001) 180-203, dont la recension est pourtant trop systématiquement défavorable. Quant à la date, étroitement liée à celle des *Quaestiones De anima*, elle a été examinée par B. C. Bazán (voir entrée précédente), qui conserve celle que nous avions déjà proposée : nov. 1267-sept. 1268.

ÉDITIONS : Léonine : t. 24/2, *Quaestio disputa De spiritualibus creaturis*, ed. J. Cos, Rome, 2000 ; Parme, t. 8, p. 425-464 ; Vivès, t. 14, p. 1-61 ; P. Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 3, Paris, 1925, p. 23-91 ; *S. Thomae Aquinatis Tractatus de spiritualibus creaturis*, L. W. Keeler ed., Rome, 1937 ; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, P. Bazzi *et al.* ed., [10]1965, p. 367-415.

Traduction française : J.-B. Brenet, *Thomas d'Aquin, Les créatures spirituelles*, introduction, trad. et notes, « Sic et Non », Paris, 2010. – Traduction anglaise : *St. Thomas Aquinas, On Spiritual Creatures*, trad. M. C. Fitzpatrick et J. J. Wellmuth, Milwaukee, 1949. – Traduction italienne : *Questioni disputate. Le creature spirituali*, introduzione, trad. e note G. Savagnone, Bologna, 2001. – Traduction espagnole : *El mundo de los espíritus : cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*, trad. A. Mallea, Buenos Aires, 1995.

Quaestiones disputatae De malo

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 260-264.]

La date de la *dispute* des Questions *De malo* reste difficile à établir, mais il est certain que celle de la *rédaction* de la Q. 1 se situe après mars 1266, et celle de l'art. 12 de la Q. 16 après novembre 1267 ; quant à la Q. 6, elle doit être placée peu avant ou après la condamnation de décembre 1270. On peut être plus précis pour la date de la *publication* de ces questions, probablement aux environs de 1270 pour les QQ. 1-15 et de 1272 pour la Q. 16. Étant donné que les œuvres de Thomas à Paris étaient diffusées très rapidement, on peut penser que les Questions *De malo* ont pu être disputées à Paris durant les deux années scolaires 1269-1271. La première Question de la série a donné son nom à l'ensemble ; les autres Questions traitent de problèmes particuliers liés au problème du mal : le péché et ses causes (qq. 2-3), le péché originel et son châtiment (qq. 4-5), l'élection humaine (q. 6), le péché véniel (q. 7), les vices capitaux (qq. 8-15) et enfin les démons (q. 16). – Gauthier (Léon., t. 25/2, p. 493) parle sans plus de précisions de 1270-71 (pour la publication, peut-on supposer).

Éditions : Léonine, t. 23 ; Parme, t. 8, p. 219-424 ; Vivès, t. 13, p. 320-618 ; P. Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 2, Paris, 1925, p. 370-719 ; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, P. Bazzi *et al*. ed., [10]1965, p. 445-699.

Traduction française : *Questions disputées sur Le Mal (De malo),* Texte latin de la Commission léonine, trad. par les moines de Fontgombault, intr. du R. P. Elders, Paris, « Coll. Docteur Angélique VIII et IX », 2 vol., Paris, 1992 ; Thomas d'Aquin, *Du mal,* trad. par M. Kuolt, L'Harmattan, Paris, 2009. – Traductions italiennes : *Il male,* trad. F. Fiorentino, Milano, 1999 ; *Questioni disputate. Il male,* introduzione, trad. e note G. Cavalcoli e R. Coggi, 2 vol., Bologna, 2002-2003. – Traduction espagnole : *Cuestiones disputadas sobre el mal*, trad. E. Téllez Maqueo, Introd. M. Beuchot, Pamplona, 1997. – Traduction anglaise : *St. Thomas Aquinas, Disputed Questions on Evil*, trad. J. T. Oesterle, Notre-Dame, 1983.

Quaestiones disputatae De virtutibus

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 264.]

Les questions disputées *De virtutibus* doivent être datées du second enseignement parisien de Thomas, à la fin de cette période en 1271-72, en même temps que la *Secunda Secundae*. Cet ensemble de 36 articles consacrés aux vertus comprend les qq. *De uirtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De uirtutibus cardinalibus*.

Éditions : Parme, t. 8, p. 545-638 ; Vivès, t. 14, p. 178-314 ; P. Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 3, Paris, 1925, p. 208-365 ; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, P. Bazzi *et al*. ed., [10]1965, p. 707-828.

Traductions françaises : *Saint Thomas d'Aquin. Les cinq Questions disputées sur les Vertus. De virtutibus* [texte latin en regard], trad. J. Ménard *et al*., 2 vol. Paris, 2008-2009 ; trad. partielle (*sed contra* et corps des articles) des 13 articles de la Question disputée *De caritate* dans *Saint Thomas d'Aquin, Bref résumé de la foi chrétienne – Compendium theologiae*, trad. J. Kreit, Paris, 1985, p. 495-539. – Traductions anglaises : *On the Virtues (in generali),* trad. J. P. Reid, Providence, RI, U.S.A., 1951 ; *On Charity (De caritate),* trad. L. H. Kendzierski, Milwaukee, 1960 ;

Disputed Questions on Virtue : Quaestio disputata de virtutibus in communi, Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus, trad. R. McInerny, South Bend (Indiana), 1998. – Traduction italienne : *Questioni disputate. Le virtù*, introd. A. Lobato, trad. P. Lippini, Bologna, 2003. – Traduction espagnole : *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, trad. L. E. Corso de Estrada, Pamplona, 2000.

Quaestio disputata De unione Verbi incarnati

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 264-267.]

La Question disputée *De unione Verbi incarnati* doit être située très probablement vers la fin du second enseignement parisien, avant Pâques, tôt en avril, au plus tard en mai 1272 ; en raison de l'enjeu doctrinal du propos de l'a. 4 par rapport à IIIa q.17 a.2, concernant l'unité d'*esse* dans le Christ, on notera que les deux écrits sont quasiment contemporains, mais qu'il y a une grande probabilité que la Question soit antérieure à la *Somme*.

Éditions : La meilleure édition existante est celle de W. Senner, B. Bartocci et K. Obenauer, *Thomas von Aquin, Questio disputata De unione Verbi incarnati (Über die Union des Fleischgewordenen Wortes)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2011 ; à défaut : Parme, t. 8, p. 533-544 ; Vivès, t. 14, p. 161-178 ; P. Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 3, Paris, 1925, p. 1-22 ; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, P. Bazzi *et al*. ed., [10]1965, p. 421-435.

Traduction française : Thomas d'Aquin, *Question disputée L'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati)*, Texte latin de l'édition Marietti, Introduction, trad. et notes par M.-H. Deloffre, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », Paris, 2000. – Traduction italienne : *Questioni disputate. L'unione del Verbo incarnato*, introduzione A. Lobato, trad. R. Coggi, Bologna, 2002.

Quaestiones de quolibet I-XII

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 267-274.]

Les *Quodlibets* de Thomas se répartissent en deux groupes, suivant les deux périodes d'enseignement à Paris : les *Quodlibets* VII-XI appartiennent à la première époque (1256-59), tandis que les *Quodlibets* I-VI et XII (la *reportatio* de ce dernier n'a pas été revue par Thomas) relèvent de la seconde (1268-1272) ; au-delà de ce cadre général, il a été souvent difficile de situer avec certitude leur soutenance au Carême ou à l'Avent de telle ou telle année (tableau ci-dessus, p. 271). Les nombreux sujets traités (il y en a 260) concernent aussi bien des questions de haute spéculation que des problèmes pratiques.

Éditions : Léonine, t. 25/ 1 et 2, Rome, 1996, ed. R.-A. Gauthier ; Parme, t. 9, p. 459-631 ; Vivès, t. 15, p. 357-611 ; P. Mandonnet, Paris, 1926 ; Marietti, R. Spiazzi ed., [9]1956.

Pas de traduction française imprimée ; traduction numérique par J. Ménard sur le site http://Docteurangelique.free.fr/, 2005. – Traduction anglaise : *St. Thomas Aquinas, Quodlibetal Questions 1 and 2*, intr., trad. et notes par S. Edwards, « Medieval Sources in Translation 27 », Toronto, 1983. – Traduction italienne : *Questioni disputate. Questioni su argomenti vari*, qq. 7-11 ; qq. 1-6 e 12, introd. et trad. R. Coggi, Bologna, 2003.

N.B. – W. H. Principe et quelques autres lecteurs nous ont fait remarquer que notre liste de Questions disputées – qui s'en tenait au programme d'édition de la Commission léonine – aurait pu tenir compte également d'autres textes édités séparément par des chercheurs indépendants. Il est vrai qu'on peut signaler les deux textes suivants, mais non sans quelques remarques :

1. *Utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per essentiam*, ed. L. A. Kennedy, « The Soul's Knowledge of Itself : An Unpublished Work Attributed to St. Thomas Aquinas », *Vivarium* 15 (1977) 31-45. Cette

Question, transmise par un manuscrit d'Oxford (Bodl. Laud. Misc. 480), jadis découverte par F. Pelster (*Gregorianum* 36, 1955, p. 618-625) a été acceptée comme authentique par A. Fries, A. Dondaine, I. T. Eschmann, suivis par J. A. Weisheipl, mais l'accord n'a pas été unanime et on a pu souligner à juste titre que quelques parallèles évidents (universellement répandus par ailleurs) ne suffisaient pas à contrebalancer de très fortes divergences (cf. A. M. Kenzeler, « Une prétendue Dispute de saint Thomas », *Angelicum* 33, 1956, p. 172-181). Au terme d'un livre tout entier consacré à ce sujet, F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, « Études de philosophie médiévale 66 », Paris, 1991, p. 304-310, qui s'est livré à une analyse serrée de ce texte, souligne que « cette question… [lui] paraît doctrinalement fort différente des textes classiques de Thomas d'Aquin sur la connaissance de soi ». Il conclut finalement : « Si cette *quaestio* était bien de Thomas d'Aquin, elle révèlerait un changement profond dans la façon d'envisager le rapport de soi à soi-même » (p. 310). – Étant donné la compétence de l'auteur, il faut prendre cette conclusion réservée comme une invitation à la plus grande prudence quant à l'authenticité thomasienne. Ajoutons que cette conclusion de Putallaz a rallié l'approbation d'un connaisseur avisé C. de Belloy, *Dieu comme soi-même*, Paris, 2014, p. 29, note 2.

2. *De immortalitate animae*, ed. L. A. Kennedy, « A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul », AHDLMA 45 (1978) 205-223 (cette édition a été reprise dans un travail plus ample par Roque Reyes, *A Study on the Authenticity and Dotrine of the Disputed Question « De immortalitate animae »*, Roma, 2001). Transmise par le manuscrit Vaticano lat. 781, qui contient plusieurs autres œuvres authentiques de S. Thomas (dont le *De veritate*), cette Question est munie de divers indices externes d'authenticité que plusieurs chercheurs ont jugé suffisants (notamment A. Dondaine, *Secrétaires de saint Thomas*, Rome, 1956, p. 86-88, et les autres chercheurs mentionnés par Kennedy, p. 205-

208). Les réserves exprimées par C. Vansteenkiste (RLT 15, 1982 [1979], nº 69) semblent plus subjectives que réellement fondées. Dans l'édition des *Quaestiones disputatae De anima* (q. 14 : « De immortalitate animae » : Léon., t. 24/1, 1996, p. 123), B. C. Bazán n'hésite pas à placer cette Question parmi les lieux parallèles de son texte. – Sans pouvoir nous engager à le faire nous-même, il nous semble pourtant que la démonstration d'A. Dondaine n'est pas hors de toute contestation et qu'elle aurait besoin d'être reprise à nouveaux frais ; quant au texte, il mériterait certainement une étude analogue à celle de F.-X. Putallaz mentionnée ci-dessus, qui viserait à mieux garantir son authenticité thomasienne en analysant soigneusement les rapprochements possibles ou les divergences éventuelles avec d'autres œuvres du Maître d'Aquin.

Commentaires bibliques

Expositio super Isaiam ad litteram

[Voir ci-dessus chap. III, p. 51-62.]

Après la vaine tentative de Weisheipl qui voulait situer ce Commentaire lors du séjour à Cologne, les travaux d'Oliva obligent à revenir à la datation proposée par l'édition léonine et à le placer à Paris après le retour de Cologne en 1251/1252. Premier ouvrage théologique de Thomas, cet ouvrage est une lecture rapide ('cursive') d'Isaïe, attachée au sens littéral, avec des annotations marginales (*collationes*) en vue d'un prolongement pastoral et spirituel.

Éditions : Léonine, t. 28 ; Parme, t. 14, p. 427-576 ; Vivès, t. 18, p. 688-821 et t. 19, p. 1-65.

Traductions françaises : *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire sur le prophète Isaïe*, trad. des moines de Fontgombault, Paris, 2011. Présentation et traduction commentée de 24 *Collationes* de la partie autographe : J.-P. Torrell et D. Bouthillier, « Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe », RT 90 (1990) 5-47 ; autres *Collationes* traduites et commentées chez D. Bouthillier, « Le Christ en son mystère dans les *collationes* du *super Isaiam* de saint Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 37-

64 ; Id., « Splendor gloriae Patris : Deux collations du *Super Isaiam* de S. Thomas d'Aquin », dans K. Emery, Jr., and J. Wawrykow, ed., *Christ Among Medievals Dominicans*, p. 139-156.

Super Ieremiam

[Voir ci-dessus chap. III, p. 54.]

Le Commentaire sur Jérémie appartient au même genre de lecture cursive de la Bible, attachée au sens littéral, que celui sur Isaïe ; il est en outre accompagné de *collationes* semblables à celles du *Super Isaiam*. Comme ce dernier, ces commentaires doivent être datés du début du séjour à Paris en 1251/1252 ou 1252-1253. Souvent édité en même temps, le Commentaire sur les *Lamentations* n'est probablement pas authentique.

Éditions : Parme, t. 14, p. 577-667 ; 668-685 ; Vivès, t. 19, p. 66-198 ; 199-225.

Traduction française : *Saint Thomas d'Aquin, Explication du prophète Jérémie*, trad. J. Ménard, suivi de *L'explication des Lamentations de Jérémie*, trad. D. Pillet, Paris, 2008.

Principia « Rigans montes de superioribus » et « Hic est liber mandatorum Dei »

[Voir ci-dessus chap. IV, p. 81-85.]

Les deux *Principia* – leçons inaugurales – sont les discours tenus à l'occasion de l'*inceptio* du nouveau *magister in actu regens* à Paris, entre le 3 mars et le 17 juin 1256. Le premier est basé sur le passage « Rigans montes de superioribus » (Psaume 103, 13) ; son thème, d'inspiration nettement dionysienne, est la communication de la sagesse par toute une série d'intermédiaires. Le second, en continuité avec le premier qu'il

complète et prolonge, pourrait avoir été prononcé lors de sa *resumptio*, c'est-à-dire le premier *dies legibilis* suivant l'*inceptio*. C'est une *Commendatio* de l'Écriture Sainte, basée sur le passage « Hic est liber mandatorum Dei » (Baruch 4, 1) et suivie d'une explication de la manière dont se répartissent les différents livres de la Bible.

ÉDITIONS : P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 481-496 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 435-443.

Traduction française en édition numérique : « Hic est liber mandatorum Dei », par M.-L. Evrard, 2004 ; « Rigans montes » (avec texte latin), par T. Menut, 2008, site http://docteurangelique.free.fr ; Th. Pègues et F.-X. Maquart, *Saint Thomas d'Aquin, Sa vie*, Toulouse-Paris, 1924, p. 365-377. – Traduction anglaise : *Thomas Aquinas, Selected Writings*, ed. R. McInerny, London, 1998, p. 5-17. – Traduction italienne : *I Sermoni (Sermones) e le due lezioni inaugurali (Principia)*, introd. e trad. G. M. Carbone, Bologna, 2003. – Traduction espagnole : G. A. Piemonte, « La clase inaugural de Santo Tomás de Aquino como maestro de Teologia en la Universidad de Paris », *Sapientia* 21 (1966) 49-54 (trad. du *Principium* « Rigans montes »).

EXPOSITIO SUPER IOB AD LITTERAM

[Voir ci-dessus chap. VIII, p. 162-164.]

Selon le témoignage de Ptolémée de Lucques, retenu par la critique, l'*Expositio* du Livre de Job est le fruit de l'enseignement de Thomas pour ses frères à Orvieto (1261-65). Contemporaine du troisième Livre de la *Summa contra Gentiles*, l'*Expositio super Iob* en développe également le thème central : la Providence. L'ouvrage s'attache au sens littéral du Livre : l'histoire de Job, la Providence et la souffrance du juste, la condition humaine et le gouvernement divin. – En raison de l'utilisation par Thomas de *L'histoire des animaux* d'Aristote, récemment traduite par Guillaume de

Moerbeke, dans le *Super Iob*, Gauthier (Léon., t. 25/2, p. 487 et note 2) pense devoir repousser sa rédaction après 1262-63 et le situer ainsi entre 1263 et 1265 (ce qui resserre un peu *a parte ante* l'éventail que nous avions proposé).

ÉDITIONS : Léonine, t. 26 ; Parme, t. 14, p. 1-147 ; Vivès, t. 18, p. 1-227.

Traduction française : *Job, un homme pour notre temps. De saint Thomas d'Aquin, exposition littérale sur le Livre de Job*, trad. J. Kreit, Paris, 1982. – Traduction anglaise : *The Literal Exposition on Job : A Scriptural Commentary concerning Providence*, transl. A. Damico, Atlanta, 1989. – Traduction italienne : *Commento al libro di Giobbe*, trad. L. Perotto, Bologna, 1995.

GLOSSA CONTINUA SUPER EVANGELIA (CATENA AUREA)

[Voir ci-dessus chap. VIII, p. 181-186.]

Entreprise à la requête d'Urbain IV à la fin de 1262 ou au début de 1263, la *Catena* sur Matthieu put être offerte au pape avant sa mort, le 2 octobre 1264 ; le Commentaire sur les trois autres évangiles, que Thomas dédia à son ami et ancien élève le cardinal Annibald degli Annibaldi, fut achevé à Rome entre 1265 et 1268. La *Catena* se présente comme un vaste recueil de citations exégétiques des Pères, agencé en exposition continue, verset par verset, de la totalité des quatre évangiles. Davantage qu'une simple compilation, l'ouvrage manifeste le sens critique de Thomas et sa connaissance des Pères grecs. Il s'en servira lui-même plus d'une fois par la suite, et l'œuvre connaîtra une ample diffusion.

ÉDITIONS : Parme, t. 11-12 ; Vivès, t. 16-17 ; Marietti, 2 t., A. Guarienti ed., 1953.

Traduction française : *Saint Thomas d'Aquin, Exposition suivie des quatre Evangiles […]. La chaîne d'Or*, 8 t., Paris, 1854-1855. Cette traduction munie du texte latin est reprise avec de nombreuses

modifications en édition numérique (http://docteurangelique.free.fr) par divers collaborateurs (Matthieu : Ch. Duyck, 2010 ; Marc : G. Bonnet et G. de Menthière, 2008 ; Luc : Ch. Duyck, 2012 ; Jean : Ch. Duyck, 2011). – Traduction anglaise : *S. Thomas Aquinas, Catena aurea. Commentary on the four Gospels*, trad. M. Pattison, J. D. Dalgairns et T. D. Ryder, 4 t., Oxford, 1841-1845 (Préface par J. H. Newman). – Traduction italienne : *S. Tommaso d'Aquino, Catena aurea*, E. Logi ed., 3 t., Sienne, 1954-1960 ; *Catena aurea, Glossa continua super Evangelia*, introd. V. Benetollo, trad. R. Coggi, 7 vol., Bologna, 2006-2014.

Lectura super Matthaeum

[Voir ci-dessus chap. V, p. 88-91.]

La *Lectura* sur S. Matthieu est un des fruits du second enseignement parisien de Thomas ; on peut le situer avec une grande probabilité pendant l'année scolaire 1269-1270. Le texte de cette *reportatio*, tel qu'il est transmis actuellement par les éditions imprimées, est non seulement incomplet, mais erroné : il y manque le commentaire de Thomas pour une bonne partie du Sermon sur la montagne, que son premier éditeur, Barthélémy de Spina (1527), a remplacé par une partie du Commentaire de Pierre de Scala, un dominicain de la fin du XIIIe siècle. Les passages interpolés s'étendent de Matthieu 5, 11 à 6, 8, et de 6, 14 à 6, 19 (leçons 13-17 et 19 ; n° 444-582 et 603-610 dans l'édition Marietti). Les travaux de la Commission léonine ont permis la découverte d'un nouveau manuscrit qui contient le texte du Commentaire de Thomas au complet (ms. Basel, *Bibl. Univ*. B. V. 12.) ; seuls quelques fragments en ont étés édités : H.-V. Shooner, « La *Lectura in Matthaeum* de S. Thomas (Deux fragments inédits et la *Reportatio* de Pierre d'Andria) », *Angelicum* 33 (1956) 121-142 ; J.-P. Renard, « La *Lectura super Matthaeum* V, 20-48 de Thomas d'Aquin », RTAM 50 (1983) 145-190.

Éditions : Parme, t. 10, p. 1-278 ; Vivès, t. 19, p. 226-668 ; Marietti, [5]1951 et autres dates.

Pas de traduction française imprimée. Édition numérique (http://docteurangelique.free.fr), *Lectura super Matthaeum*, Commentaire de l'Évangile de saint Matthieu. Notes de cours de Pierre d'Andria (1256-1259), trad. J. Ménard et D. Pillet (2005).

Lectura super Ioannem

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 256-259.]

La *Lectura super Ioannem* peut être datée avec suffisamment de certitude du second enseignement parisien, probablement durant les années 1270-1272 (Gauthier, p. 493, croit pouvoir être plus précis et préfère parler de 1270-71). La *reportatio* en a été faite par Raynald de Piperno, à la demande de confrères et du prévôt de Saint-Omer, Adénulfe d'Anagni ; il semble possible que Thomas ait revu lui-même le texte des cinq ou six premiers chapitres. L'exégèse théologique de l'évangile de S. Jean – modèle du contemplatif qui met au premier plan de façon spéciale la divinité du Christ, ainsi que Thomas l'explique dans son Prologue –, compte certainement parmi ses Commentaires les plus achevés.

Éditions : Parme, t. 10, p. 279-645 ; Vivès, t. 19, p. 669-842 et t. 20, p. 1-376 ; Marietti, R. Cai ed., [5]1952 et autres dates.

Traduction française : *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Préface de M.-D. Philippe O.P., traduction et notes sous sa direction, 2 t., Paris, 1998, 2006. – Traduction anglaise : *St. Thomas Aquinas, Commentary on the Gospel of St. John*, 2 vol., trad. J. A. Weisheipl et F. R. Larcher, Albany, NY, 1980. – Traductions allemandes : *Thomas von Aquin, Das Wort*, Die ersten elf Lesungen des 1. Kapitels aus dem Johannes-Kommentar, trad. J. Pieper, Munich, [3]1955 ; *Thomas von Aquin, Der Prolog des Johannes-Evangeliums*, Super evangelium S.

Joannis lectura (caput I, lectio I-XI), W.-U. Klünker ed., Stuttgart, 1986. – Traduction italienne : *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, 3 vol., trad. T. S. Centi, Roma, Città Nuova, 1990, 1992, 1993.

Super Epistolas S. Pauli Lectura

[Voir ci-dessus chap. XIV, p. 320-330.]

À l'exception de l'épître aux Romains, il n'est pas possible de préciser avec exactitude à quelles années d'enseignement appartiennent les divers éléments du cours sur S. Paul. Après les travaux de R. Wielockx et de Grandpré, il faut renoncer à l'idée qu'il y a eu deux enseignements sur les épîtres pauliniennes ; le seul et unique Commentaire est celui qui nous est parvenu. Quant à l'ensemble, on peut toutefois dire ceci : – 1. La partie du corpus paulinien où la main de Thomas est assez directement perceptible comprend les treize premiers chapitres de l'épître aux Romains que Thomas a révisés lors de son séjour à Naples à la fin de sa vie (printemps 1272-décembre 1273). Certains pensent qu'il en aurait commencé l'enseignement à Paris, mais cela nous semble peu probable. – 2. On ne peut rien dire de précis concernant le cours sur les dix premiers chapitres de la Première aux Corinthiens, si ce n'est que le Commentaire sur I Corinthiens du verset 7,10 jusqu'à la fin du chapitre 10 fait défaut : il a été remplacé très tôt par un texte emprunté à Pierre de Tarentaise (n° 336-581 dans l'édition Marietti). – 3. La *reportatio* faite par Raynald de Piperno, qui s'étend de I Corinthiens 11 à l'épître aux Hébreux inclusivement, *pourrait* être le fruit de l'enseignement des années 1261-1265 à Orvieto, mais cette proposition que nous avançons avec quelque hésitation ne permet pas de préciser davantage la date à laquelle ont été commentées les diverses épîtres. Wielockx est plus net, mais nous laisse aussi dans l'incertitude : « Rien ne permet pour le moment de *fixer* la date du cours (et de sa reportation), celle de sa révision ou celle de sa publication » (« Au sujet du Commentaire », p. 177). Malgré

la diversité de ces pièces, il est certain cependant que Thomas a pensé son Commentaire comme un tout, comme le montre le Prologue placé en tête de cet ensemble (ci-dessus chap. 10, p. 333-335).

ÉDITIONS : Parme, t. 13 ; Vivès, t. 20, p. 381-752 et t. 21 ; Marietti, 2 t., R. Cai ed., [8]1953.

Traductions françaises : *Commentaire de l'épître aux Romains suivi de Lettre à Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin*, trad. et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy […], Paris, 1999 ; *Commentaire de la première épître aux Corinthiens complété par la Postille* […] *de Pierre de Tarentaise*, introd. par G. Dahan, trad. et notes par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy […], Paris, 2002 ; *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens*, introd. par G. Dahan, trad. et notes par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy […], Paris, 2005 ; *Commentaire de l'épître aux Galates*, Introd. par G. Dahan, trad. et notes par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy […], Paris, 2008 ; *Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, Introd. par G. Dahan, trad. et notes par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy […], Paris, 2012 ; *Commentaire de l'épître aux Philippiens* suivi de *Commentaire de l'épître aux Colossiens*, Introductions par G. Dahan et W. Senner, traduction et tables par J.-É de Saint-Éloy, Annotation par J. Borella et J.-É de Saint-Éloy […], Paris, 2015. – *Commentaires de saint Thomas d'Aquin sur toutes les épîtres de S. Paul*, trad. par l'abbé Bralé, 6 t., Paris, 1869-1874 ; *Commentaire de la seconde épître aux Corinthiens*, Introd., trad. et notes par A. Charlier, 2 t., Paris, 1980. – Traductions anglaises : *St. Thomas Aquinas, Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians*, trad. F. R. Larcher, Albany, 1966 ; *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Ephesians*, trad. M. L. Lamb, Albany, NY, 1966 ; *Commentary on Saint Paul's First Letter to the Thessalonians and the Letter to the Philipians*, trad. F. R. Larcher et M. Duffy, Albany, 1969. – Traduction allemande : *Des heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief*, trad. H. Fahsel, Freiburg i. B., 1927. – Traductions italiennes : *Commento alla lettera ai Romani*, trad. L. De

Santis et M. M. Rossi, Roma, 1994 ; *Commento al* Corpus Paulinum (Expositio et Lectura super epistolas Pauli Apostoli), introd. e trad. B. Mondin, 6 vol., Bologna, 2005-2008.

Postilla super Psalmos

[Voir ci-dessus chap. XIV, p. 330-336.]

Les érudits s'accordent pour fixer la date du cours sur les Psaumes lors du dernier enseignement à Naples en 1272-1273. Le Commentaire inachevé de Thomas, reporté par Raynald de Piperno, comprend les 54 premiers Psaumes, matière normale pour une année de cours. Il n'y pas de raison spéciale qui invite à penser que ce cours ait été interrompu par la mort de Thomas.

Éditions : Léonine en préparation ; Parme, t. 14, p. 148-553 ; Vivès, t. 18, p. 228-556 (Psaumes 1-51) ; P.-A. Uccelli, *S. Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones*, Rome, 1880, p. 241-254 (Psaumes 52-54) ; Busa, t. 6, p. 48-130 (texte de l'édition de Parme pour les Psaumes 1-51 et de l'édition Uccelli pour les Psaumes 52-54).

Traduction française : *Thomas d'Aquin, Commentaire sur les Psaumes*, Introduction, traduction, notes et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Préface par M. D. Jordan, Paris, 1996, avec les remarques de M. Morard, « À propos du *Commentaire des Psaumes* de saint Thomas d'Aquin », RT 96 (1996) 653-670.

Commentaires d’Aristote

SENTENCIA LIBRI DE ANIMA

[Voir ci-dessus chap. X, p. 224-227.]

Le Commentaire sur les trois livres du *De anima* inaugure la série des Commentaires d’Aristote auxquels Thomas travailla dès la fin de la période romaine. L’ouvrage peut être daté avec précision entre la fin de 1267 et l’été 1268, avant que l’auteur ne quitte Rome pour Paris. Ce Commentaire est contemporain des QQ. 75 à 89 de la *Prima pars* consacrées à l’étude de l’âme humaine.

ÉDITIONS : Léonine, t. 45/1 ; Parme, t. 20, p. 1-144 ; Vivès, t. 24, p. 1-196 ; Marietti, A. M. Pirotta ed., 1959 et autres dates.

Traductions françaises : Thomas d’Aquin, *Commentaire du traité De l’âme d’Aristote*, Introduction, trad. et notes par J.-M. Vernier, « Bibliothèque des Textes philosophiques », Paris, 1999 ; trad. du proème par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 2, p. 87-96. – Traductions anglaises : *Commentary on Aristotle’s De Anima*, Transl. K. Foster and S. Humphries, Introd. R. McInerny, Notre Dame, 1994 ; *À Commentary on Aristotle’s De Anima*, Transl. R. Pasnau, Yale, 1999. – Traduction espagnole : *Santo Tomás de Aquino, Comentario al « Libro del*

Alma » de Aristóteles, trad. et notes par M. C. Donadio Maggi de Gandolfi, Buenos Aires, 1979. – Traduction italienne : *Tommaso d'Aquino, Commentario al « De Anima »*, Introd., trad. et notes par A. Caparello, 2 t., Rome, 1975.

Sentencia Libri De sensu et sensato

[Voir ci-dessus chap. X, p. 226.]

Le Commentaire du *De sensu et sensato*, postérieur à celui du *De anima*, a pu être commencé à Rome avant le départ pour Paris (septembre 1268) et être achevé en 1269 à Paris, avant le *De unitate intellectus* (1270). La *Sentencia* de Thomas se compose de deux traités regroupés comme deux parties d'un livre unique : *De sensu exteriori*, Commentaire du *De sensu et sensato* d'Aristote ; *De memoria et reminiscentia*, sur le traité du même nom.

Éditions : Léonine, t. 45/2 ; Parme, t. 20, p. 145-214 ; Vivès, t. 24, p. 198-292 ; Marietti, R. M. Spiazzi ed., [3]1949 et autre dates.

Pas de traduction française imprimée à part celles du *Prooemium* par F. et B. d'Avezac de Castera, « Traduction du Prooemium de saint Thomas à son Commentaire du *De sensu et sensato* d'Aristote », *Cahiers IPC* 1981, nº 24, p. 69-79, et par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 2, p. 289-299. Traduction numérique par A. Blachaire pour le site http://docteurangelique.free.fr/, s.d.. – Traduction anglaise : *Commentaries on Aristotle's On Sense and What is Sensed and On Memory and Recollection*, trad., introd. and notes by K. White, E. M. Macierowski, Washington, D. C., 2005. – Traduction italienne : *La conoscenza sensibile : Commenti ai libri di Aristotele De sensu et sensato, De memoria e reminiscentia*, trad. A. Caparello, Bologna, 1997. – Traduction espagnole : *Commentarios a los libros de Aristóteles : Sobre el sentido y lo sensible, Sobre la memoria y la reminiscencia*, trad. J. Cruz Cruz, Pamplona, 2001.

Sententia super Physicam

[Voir ci-dessus chap. XIII, p. 297-299.]

Contrairement à ce que dit Weisheipl (induit en erreur par les hésitations des éditeurs léonins sur le numéro du Livre *Lambda* de la *Métaphysique*), la rédaction du Commentaire sur les huit livres de la *Physique* date selon toute vraisemblance du début du deuxième enseignement parisien (au plus tôt en 1269). À la suite d'Aristote, Thomas ouvre son Commentaire par l'étude des principes du devenir et l'achève par la démonstration de l'existence d'un premier moteur. – Gauthier (Léon., t. 25/2, p. 492) parle plutôt de l'*Expositio libri Physicorum* (au lieu de *Sentencia*) et étend quelque peu la date jadis proposée : Paris, 1268-70.

Éditions : Léonine, t. 2 (1884 ; le texte latin d'Aristote reproduit là n'est pas celui qui a été connu de Thomas) ; Parme, t. 18, p. 226-538 ; Vivès, t. 22, p. 292-709 ; Marietti, M. Maggiòlo ed., 1965 et autres dates.

Traduction française : *Physique d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin*, 2 vol., par G.-F. Delaporte, Paris, 2008 ; trad. du proème par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 2, p. 87-96. – Traduction. anglaise : *Thomas de Aquino, Commentary on Aristotle's Physics*, transl. by R. J. Blackwell, R. J. Spath and W. E. Thirlkel, Introd. by V. J. Bourke, New Haven, 1963. – Traduction italienne : *Commento alla Fisica di Aristotele*, testo integrale di Aristotele, introd., trad. B. Mondin, 3 vol., Bologna, SD, 2004-2005.

Sententia super Meteora

[Voir ci-dessus chap. XIII, p. 302-303.]

La date et le lieu de ce Commentaire sont longemps restés incertains, mais comme l'a fait remarquer R.-A. Gauthier (Léon., t. 25/2, 1996, p. 499, n. 1), les travaux de K. White (ci-dessous) ont permis de lever cette

incertitude : selon toute vraisemblance il prend place à Naples, en 1273. L'ouvrage est resté inachevé au Livre II ; l'édition léonine (1886) a débarrassé le texte des ajouts inauthentiques des éditions antérieures, sans pourtant reproduire le texte dans son intégralité : le Commentaire de Thomas s'y arrête au chapitre II, 5 (Bekker 363 a 20), mais il apparaît aujourd'hui assuré que Thomas a expliqué les *Météores* jusqu'à l'avant-dernier chapitre du Livre II (Bekker 369 a 9), le Commentaire sur le chapitre 6 étant perdu ; cf. A. Dondaine et L. J. Bataillon, « Le Commentaire de saint Thomas sur les *Météores* », AFP 36 (1966) 81-152.

ÉDITIONS : Léonine, t. 3, préface p. XXIX- XL, texte p. 325-421 ; Parme, t. 19, p. 300-441 (avec les parties inauthentiques) ; Vivès, t. 23, p. 387-571 (idem) ; Marietti, R. M. Spiazzi ed., 1952. On trouve en annexe dans l'éd. léonine (p. LXIII-CXLV) et Marietti (p. 584-685) la *continuatio* inauthentique par laquelle on a voulu compléter le Commentaire inachevé de Thomas. Les trois leçons manquantes ont été publiées par K. White, qui en prépare la nouvelle édition pour la Commission léonine : « Three Previously Unpublished Chapters from St. Thomas Aquinas' Commentary on Aristotle's *Meteora* : *Sentencia Super Meteora* 2,13-15 », MS 54 (1992) 49-93.

Traduction française en édition numérique par B. Ferré et G.-F. Delaporte sur le site http://docteurangelique.free.fr, 2004 et 2012 ; trad. imprimée du proème par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 2, p. 183-188.

EXPOSITIO LIBRI PERYERMENIAS

[Voir ci-dessus chap. XIII, p. 289-291.]

La rédaction du Commentaire du *Peryermenias* ou *De interpretatione* d'Aristote, dédié à Guillaume Berthout, prévôt de Louvain, doit être située entre la condamnation du 10 décembre 1270 et la mi-octobre 1271.

Inachevé, ce Commentaire s’arrête au chap. II, 2 (Bekker 19 b 26) ; le manuscrit fut envoyé de Naples, avec l’exposition des *Seconds Analytiques*, aux maîtres de la faculté des arts de Paris qui souhaitaient avoir ces deux livres après la mort de Thomas. Quant au contenu et à la méthode, cet ouvrage de logique et d’herméneutique suit d’assez près la lettre du texte d’Aristote qu’il expose.

ÉDITIONS : Léonine, t. 1*/1 (Editio altera retractata, 1989 ; la première édition datait de 1882) ; Parme, t. 18, p. 1-83 ; Vivès, t. 22, p. 1-102 ; Marietti, R. M. Spiazzi ed., ²1964.

Traductions françaises : *Commentaire du Peryermenias (Traité de l’interprétation) d’Aristote*, trad., introd. et notes par B. et M. Couillaud, Paris, Belles Lettres, 2004 ; trad. du *Prooemium* : P. Oswald et B. d’Avezac de Castera, « Traduction du Prooemium du Commentaire de S. Thomas d’Aquin in *Peri Hermeneias* », *Cahiers IPC* 1974, nº 10, p. 111-113, et par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 2, p. 25-29. – Traduction anglaise : *Aristotle on Interpretation : Commentary by St. Thomas and Cajetan (Peri Hermeneias)*, trad. J. T. Oesterle, Milwaukee, 1962. – Traduction italienne : *Logica dell’enunciazione : Commento al libro di Aristotele « Peri hermeneias »*, A cura di G. Bertuzzi et S. Parenti, Bologna, 1997. – Traduction espagnole : *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la interpretación*, trad. M. Skarica, Pamplona, 1999.

EXPOSITIO LIBRI POSTERIORUM

[Voir ci-dessus chap. XIII, p. 291-292.]

Le Commentaire des *Seconds Analytiques* d’Aristote fut commencé dans les environs immédiats du Commentaire du *Peryermenias* auquel il a vraisembablement succédé (octobre 1271) ; une première partie fut ainsi rédigée à Paris (I, 1-26), suivant la traduction de Jacques de Venise ; l’ouvrage fut poursuivi à Naples, où Thomas commente désormais la

traduction de Moerbeke (I 27 – II 20), jusqu'à la fin de 1272 ; après sa mort, il fut envoyé aux maîtres de la faculté des arts de Paris avec le Commentaire du *Peryermenias*.

ÉDITIONS : Léonine, t. 1*/2 (Editio altera retractata, 1989 ; la première édition datait de 1882) ; Parme, t. 18, p. 84-225 ; Vivès, t. 22, p. 103-291 ; Marietti, R. M. Spiazzi ed., ²1964.

Traductions françaises : G.-F. Delaporte, *Seconds Analytiques d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin*, Paris, L'Harmattan, 2015). Traduction du *Prooemium* : « Thomas d'Aquin, Prooemium du Commentaire des *Seconds Analytiques* d'Aristote », trad. P. Oswald et B. d'Avezac de Castera, *Cahiers IPC* 1975, nº 11, p. 99-105 ; J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 2, p. 43-46. – Traductions anglaises : *Saint Thomas Aquinas, Exposition of the Posterior Analytics of Aristotle*, trad. P. Conway, Québec, 1956 ; *Thomas Aquinas, Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, trad. F. R. Larcher, Albany, 1970.

SENTENTIA LIBRI ETHICORUM

[Voir ci-dessus chap. XIII, p. 292-294.]

Le Commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote fut composé à Paris en 1271-72. Il s'agit d'une *sentencia*, c'est-à-dire d'une exposition sommaire et plutôt doctrinale du texte d'Aristote, contemporaine de la rédaction de la *Secunda Secundae* qu'elle prépare.

ÉDITIONS : Léonine, t. 47 (2 vol.) ; Parme, t. 21, p. 1-363 ; Vivès, t. 25, p. 231-614 et t. 26, p. 1-89 ; Marietti, R. M. Spiazzi ed., ³1964.

Pas de traduction française imprimée à part celle du *Prooemium* par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 3, p. 17-37. Trois traductions numériques différentes par Y. Pelletier (1999), G. Dandenault (1950) et de P.-D. Nau (s.d.) sur le site http://docteurangelique.free.fr/ – Traduction anglaise : *St. Thomas Aquinas, Commentary on the*

Nicomachean Ethics, trad. C. I. Litzinger, 2 t., Chicago, 1964. – Traduction italienne : *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, a cura di L. Perotto, 2 vol., Bologna, 1998. – Traduction espagnole : *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. A. Mallea, Estudio preliminar y notas C. Lértora Mendoza, Pamplona, 2000.

Tabula Libri Ethicorum

[Voir ci-dessus chap. XIII, p. 49, 294-296.]

Composée aux environs de 1270, au moment où Thomas s'apprête à rédiger son Commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* et la *Secunda pars* de la *Somme de théologie*, cette *Tabula* est un index des thèmes principaux de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote et du Commentaire qu'en avait fait jadis Albert le Grand. Confectionné d'abord sous la forme de fiches par ses secrétaires, sa mise au net n'a pas été revue par Thomas ; l'ouvrage est demeuré inachevé.

Édition : tombée dans l'oubli depuis la fin du xve s., la *Tabula* a été éditée pour la première fois par l'Édition léonine en 1971, t. 48 B.

Pas de traduction en langues modernes.

Sententia Libri Politicorum

[Voir ci-dessus chap. XIII p. 299-300.]

Selon toute vraisemblance, le Commentaire de la *Politique* d'Aristote appartient comme les précédents à la période du second enseignement parisien (1269-72). L'ouvrage est resté inachevé, sa partie authentique s'arrêtant au Livre III 6 (Bekker 1280 a 7). Les éditions imprimées autres que l'édition léonine donnent un texte en huit Livres (il a été complété par Pierre d'Auvergne), mais le texte des trois premiers Livres n'est pas fiable,

car il reproduit l'édition humaniste de Louis de Valence qui altère sensiblement le texte de Thomas.

ÉDITIONS : Léonine, t. 48 A ; Parme, t. 21, p. 364-716 ; Vivès, t. 26, p. 89-513 ; Marietti, R. M. Spiazzi ed., 1951 et autres dates.

Pas de traduction française complète : *Saint Thomas d'Aquin, Préface à la Politique*, Avant-propos, trad. et explications par H. Kéraly, « Docteur Commun », Paris, 1974 ; Traduction du *Prooemium* par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 3, p. 154-177 ; traduction numérique en cours sur le site http://Docteurangelique.free.fr/ (S. Pronovost, 2014). – Traduction italienne : *Commento alla Politica di Aristotele*, a cura di L. Perotto, Bologna, 1996. – Traduction espagnole : *Comentario a « La política » de Aristóteles*, trad. H. Velásquez, introd. M. Beuchot, « Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria 33 », Pamplona, 1996.

SENTENTIA SUPER METAPHYSICAM

[Voir ci-dessus chap. XIII, p. 297-299.]

La date et le lieu du Commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote posent de nombreux problèmes. La désignation du Livre *Lambda* comme Livre XII, appellation que Thomas a adoptée vers le milieu de l'année 1271, invite à dater le Commentaire des Livres VII – XII après cette date ; le début du Commentaire pourrait dater de l'année universitaire 1270-71 ; le Commentaire des Livres II et III enfin pourrait être le fruit d'une auto-correction ou d'une rédaction postérieure. Commencée à Paris, la composition de cet ouvrage peut avoir été achevée à Naples ; la seule chose certaine dans l'état actuel de la recherche est qu'il est antérieur au *De celo et mundo*, rédigé probablement à Naples en 1272-73.

ÉDITIONS : Parme, t. 20, p. 245-654 ; Vivès, t. 24, p. 333- 649 et t. 25, p. 1-229 ; Marietti, R. M. Spiazzi ed., 1950.

Traduction française : *Métaphysique d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin*, 2 vol., trad. par G.-F. Delaporte, Paris, 2012. Traduction du *Prooemium* et du Livre I, leçons 1-3, par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 4, p. 31-68. – Traductions anglaises : *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, trad. J. P. Rowan, Preface by R. McInerny, Notre Dame, 1995. *St. Thomas Aquinas*, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, trad. J. P. Rowan, 2 t., Chicago, 1964. – Traduction italienne : *Commento alla Metafisica di Aristotele*, testo integrale di Aristotele, introd., trad., L. Perotto, 3 vol., Bologna, 2004-2005. – On trouve une traduction espagnole du Commentaire de plusieurs livres de la *Métaphysique* dans la collection « Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria » de l'Université de Navarra, Pamplona, dès 1998 : Livres IV, V, VI, VII, VIII, X et XI (la traduction du Commentaire de chaque Livre constitue un fascicule séparé). *Comentario de Santo Tomás al libro Gamma de la Metáfisica*, trad. J. de C. Sola, Burgos, 1958.

In libros De caelo et mundo

[Voir ci-dessus chap. XIII, p. 300-301.]

Postérieur à la *Métaphysique*, le Commentaire du *De caelo et mundo* d'Aristote fut très probablement rédigé à Naples, en 1272-73. Inachevé, cet ouvrage est resté interrompu peu après le début du Livre III, leçon VIII (Bekker 302 b 9).

Éditions : Léonine, t. 3, préface p. V-XVIII, texte p. 1-257 ; Parme, t. 19, p. 1-207 ; Vivès, t. 23, p. 1-266 ; Marietti, R. M. Spiazzi ed., 1952.

Pas de traduction française imprimée récente, sauf celle du Proème par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 2, p. 147-153 ; traduction numérique par B. Ferré sur le site http://docteurangelique.free.fr/ (2008-2009).

Sententia super libros De generatione et corruptione

[Voir ci-dessus chap. XIII, p. 301-302.]

Postérieur aux commentaires sur le *De caelo et mundo* et sur les *Physiques*, celui sur le *De generatione et corruptione* d'Aristote doit être situé à Naples en 1272 ou 1273, durant les derniers mois d'activité de Thomas (avant décembre 1273). Le Commentaire de Thomas, inachevé, s'arrête au cinquième chapitre du Livre I (Bekker 322 a 33).

Éditions : Léonine, t. 3, préface p. XIX-XXIX, texte p. 261-322 ; Parme, t. 19, p. 208-299 (avec les parties inauthentiques) ; Vivès, t. 23, p. 267-386 (idem) ; Marietti, R. M. Spiazzi ed., 1952. On trouve en annexe dans l'éd. léonine (p. I-LXI) et Marietti (p. 539-583) l'apocryphe inspiré de S. Albert par lequel a été complété le Commentaire inachevé de Thomas.

Pas de traduction française imprimée, sauf celle du Proème par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 2, p. 173-176 ; traduction numérique par G. Delaporte sur le site http://docteurangelique.free.fr/ (1998). – Traduction espagnole : *Comentario a La generación y corrupción" de Aristoteles*, trad. H. Velázquez, introd. M. Beuchot, « Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, 32 », Pamplona, 1996.

Autres commentaires

Super Boetium De Trinitate

[Voir ci-dessus chap. V, p. 101-103.]

Cet ouvrage, pour lequel on possède l'un des rares autographes de Thomas, fut rédigé lors de son premier séjour d'enseignement parisien, dans les années 1257-58 ou au début de 1259, entre le milieu du *De veritate* et le début du *Contra Gentiles*. Thomas est le seul auteur du XIIIe siècle à avoir commenté ce texte. L'ouvrage est inachevé, et l'exposition du texte du *De Trinitate* de Boèce (menée jusqu'aux premières lignes du chapitre 2) est brève. Les questions développées traitent de la connaissance humaine de Dieu ; c'est à cette occasion qu'il a produit ses élaborations les plus poussées sur la philosophie des sciences.

Éditions : Léonine, t. 50, 1992 ; *Sancti Thomae de Aquino, Expositio super Librum Boethii de Trinitate*, B. Decker ed., Leiden, 1959, Reprint 1965 (nouvelle édition, avec *corrigenda et addenda* p. 244-45) ; Parme, t. 17, p. 349-396 ; Vivès, t. 28, p. 482-550 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 19-141 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, p. 313-389.

Traductions françaises : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Védrine, Vivès, t. 7, Paris, 1858, p. 326-511 ; trad. du Prologue, par

J.-P. Torrell, dans *Documenti e Studi* 10 (1999) 349-353 ; trad. des Questions V et VI a. 1 et 2 par J.-B. Échivard, *Une introduction à la Philosophie*, t. 5, p. 48-106 – Traductions anglaises : *St. Thomas Aquinas, The Trinity and the Unicity of the Intellect*, trad. R. E. Brennan, St. Louis, 1946 ; *St. Thomas Aquinas, Faith, Reason and Theology. Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*, introduction, trad. et notes par A. Maurer, Toronto, 1987 ; *St. Thomas Aquinas, The Division and Methods of the Sciences. Questions V and VI of his Commentary of the De Trinitate of Boethius*, Introduction, trad. et notes par A. Maurer, Toronto, [4]1986. – Traductions allemandes : *Thomas von Aquin, Über die Trinität, Eine Auslegung der gleichnamigen Schrift des Boethius*, trad. et notes par H. Lentz, intr. par W.-U. Klünker, Stuttgart, 1988 ; *Thomas von Aquin, Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius I. Lateinisch-Deutsch*, trad. P. Hoffmann et H. Schrödter, Freiburg, Herder, 2006. – Traductions italiennes : *Tommaso d'Aquino, Forza e debolezza del pensiero*. Commento al *De Trinitate* di Boezio, Introd., trad., note e apparati di G. Mazzotta, Messina, Rubettino, 1996 ; *Commenti ai libri di Boezio : De Trinitate, De ebdomadibus*, A cura di C. Pandolfi, Bologna, 1997 ; P. Porro, Tommaso d'Aquino, *Commenti a Boezio (Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus)*, Introduzione, traduzione, note e apparati di P. Porro, « Testi a fronte 107 », Milano 2007. – Traduction espagnole : *Santo Tomás de Aquino, Expositio del 'De Trinitate' de Boecio*, Introduction, trad. et notes par A. García Marques et J. A. Fernandez, Pampelune, 1986.

Expositio libri Boetii De ebdomadibus

[Voir ci-dessus chap. V, p. 103-104.]

Selon l'édition léonine (t. 50, p. 263-264), la date de cet ouvrage est sans doute postérieure à celle de l'autre Commentaire sur Boèce (*De Trinitate*), mais il n'est guère possible de préciser davantage la date ni les

circonstances. Gauthier (Léon., t. 25/2, p. 498) propose avec quelque doute : Paris, 1271-72. Le sujet traité est essentiellement métaphysique, concernant principalement la doctrine de la participation.

ÉDITIONS : Léonine, t. 50 (1992) ; Parme, t. 17, p. 339-348 ; Vivès, t. 28, p. 468-481 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, p. 165-192 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, p. 391-408.

Traductions françaises : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Védrine, Vivès, t. 7, Paris, 1858, p. 293-325. – Traduction anglaise : *An Exposition of the « On the Hebdomads » of Boethius*, trad. J. L. Schultz and E. A. Synan, Washington, D.C., 2001. – Traduction italienne : voir l'entrée précédente sur le *Super Boetium De Trinitate*.

SUPER LIBRUM DIONYSII DE DIVINIS NOMINIBUS

[Voir ci-dessus chap. X, p. 215-218.]

La date précise de la rédaction de l'*expositio* du *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys est restée longtemps incertaine. Les derniers travaux de R.-A. Gauthier permettent de dissiper les doutes et de la situer durant le séjour à Rome après mars 1266. Il n'est pas certain que ce texte ait fait l'objet d'un enseignement oral. L'ouvrage montre l'importance de la veine d'inspiration néoplatonicienne pour la pensée de Thomas, qui en intègre nombre d'éléments dans sa synthèse personnelle.

ÉDITIONS : Parme, t. 15, p. 259-405 ; Vivès, t. 29, p. 374-580 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 2, p. 220-654 ; Marietti, C. Pera ed. (avec texte grec et latin du Pseudo-Denys), 1950.

SUPER LIBRUM DE CAUSIS

Écrits de polémique

Contra impugnantes Dei cultum et religionem

[Voir ci-dessus chap. VI, p. 116-121.]

Ce premier opuscule consacré à la défense de la vie religieuse mendiante fut rédigé lors de la première année d'enseignement magistral à Paris ; déjà commencé probablement au printemps 1256, l'ouvrage fut achevé avant que ne fût connue à Paris la condamnation de Guillaume de Saint-Amour (5 octobre 1256). Après avoir défini la vie religieuse et légitimé les nouveaux ordres, notamment pour ce qui touche au ministère de l'enseignement, de la prédication et de la confession, ainsi qu'à la pauvreté mendiante, Thomas suit et réfute dans le détail le *Tractatus de periculis novissimorum temporum* de Guillaume de Saint-Amour.

Éditions : Léonine, t. 41 A ; Parme, t. 15, p. 1-75 ; Vivès, t. 29, p. 1-116 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 1-195 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, p. 5-110.

Traductions françaises : *Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux*, dans *Thomas d'Aquin, La Perfection, c'est la charité…*, Texte latin de l'éd. léonine, introduction, trad. et annotations par J.-P. Torrell, Paris, 2010, p. 55-505. – *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, t. 5, Paris,

1984 (reprise, avec même pagination, de la traduction faite par l'abbé Fournet, Vivès, Paris, 1857, t. 2, p. 519-639 ; t. 3, p. 1-205). – Traduction italienne : *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, introd. et trad. T. S. Centi, Bologna, 1995, p. 27-253.

De perfectione spiritualis uitae

[Voir ci-dessus chap. VI, p. 121-128.]

Dans ce deuxième opuscule de la polémique au sujet de la vie religieuse mendiante, Thomas répond aux attaques de Gérard d'Abbeville contre cette nouvelle forme de vie religieuse. Commencé assez tôt en 1269 (le *Contra adversarium perfectionis christianae* de Gérard fut publié au cours de l'été 1269), l'ouvrage fut achevé au début de 1270, les derniers chapitres faisant encore écho au *Quodlibet* XIV de Gérard d'Abbeville tenu à Noël 1269. L'intérêt du *De perfectione* dépasse cependant l'histoire de cette polémique : Thomas veut y présenter objectivement la doctrine sur la vie religieuse et la perfection chrétienne ; l'opuscule prépare ainsi le traité qui trouvera place en finale de la ST IIa-IIae.

Éditions : Léonine, t. 41 B ; Parme, t. 15, p. 76-102 ; Vivès, t. 29, p. 117-156 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 196-264 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, p. 115-153.

Traductions françaises : *La perfection de la vie spirituelle*, dans *Thomas d'Aquin, La Perfection, c'est la charité…*, Texte latin de l'éd. léonine, introduction, trad. et annotations par J.-P. Torrell, Paris, 2010, p. 509-698. – *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, « Vrin-Reprise », t. 4, Paris, 1984, p. 404-518 (reprise, avec même pagination, de la traduction par l'abbé Fournet, Vivès, t. 2, Paris, 1857) ; *Thomas d'Aquin, Vers la perfection de la vie spirituelle*, trad. par H. Maréchal, Paris, 1932 (trad. partielle par le même auteur dans *La Vie Spirituelle* 18 (1928) 498-506 ; 619-624 ; 19 (1928) 85-97 ; 223-228 ; 342-352. – Traduction italienne : *La perfezione*

cristiana nella vita consacrata, introd. et trad. T. S. Centi, Bologna, 1995, p. 255-353.

CONTRA DOCTRINAM RETRAHENTIUM A RELIGIONE

[Voir ci-dessus chap. VI, p. 121-128.]

Selon sa conclusion, cet ouvrage – communément appelé *Contra retrahentes* – est dirigé « contre la doctrine erronée et pernicieuse de ceux qui détournent les hommes d’entrer en religion ». Postérieur au *De perfectione* (1269-70), et contemporain du *Quodlibet* IV (Carême 1272) dont l’art. 23 reprend le thème de l’entrée en religion des jeunes gens et l’art. 24 la relation entre préceptes et conseils, sa rédaction peut être placée entre le Carême et Noël 1271 ; cependant, selon R.-A. Gauthier, le *Contra retrahentes* serait antérieur au *Quodlibet*, ce qui le place à quelques mois près, dans cette même période ; il croit pouvoir restreindre encore l’espace temporel de rédaction de cette œuvre : décembre 1270-février 1271. Parmi les points forts de cette réponse, qui prépare l’exposé de la ST IIa-IIae, il faut noter le primat absolu donné à la charité et l’importance accordée à la pauvreté volontaire et mendiante, simple moyen pour parvenir à la perfection chrétienne à la suite du Christ.

ÉDITIONS : Léonine, t. 41 C ; Parme, t. 15, p. 103-125 ; Vivès, t. 29, p. 175-190 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 265-322 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, p. 159-190.

Traductions françaises : *Contre l’enseignement de ceux qui détournent de l’état religieux*, dans *Thomas d’Aquin, La Perfection, c’est la charité*…, Texte latin de l’éd. léonine, introduction, trad. et annotations par J.-P. Torrell, Paris, 2010, p. 699-846. – *Opuscules de saint Thomas d’Aquin*, « Vrin-Reprise », t. 4, Paris, 1984, p. 311-404 (reprise, avec même pagination, de la traduction par l’abbé Fournet, Vivès t. 2, Paris, 1857) ; *Saint Thomas d’Aquin, L’entrée en religion*, trad. par H. Maréchal, Paris,

1935. – Traduction italienne : *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, introd. et trad. T. S. Centi, Bologna, 1995, p. 355-435.

De unitate intellectus contra Averroistas

[Voir ci-dessus, chap. XI, p. 246-253.]

Cet opuscule prend place dans la controverse parisienne autour de l'‘averroïsme’ des maîtres de la faculté des arts. On s'accorde à le dater de l'année 1270, peu avant la condamnation épiscopale du 10 décembre. Thomas y réfute la doctrine qui fait de l'intellect possible une substance séparée du corps et unique pour tous les hommes, doctrine contraire à l'enseignement d'Aristote et à la foi chrétienne.

Éditions : Léonine, t. 43, préface p. 247-287, texte p. 291-314 ; Parme, t. 16, p. 208-224 ; Vivès, t. 27, p. 311-335 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, p. 33-69 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 63-90, qui reprend, sans apparat critique, le texte de l'édition établie par L. W. Keeler, *S. Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, « Textus et documenta, Series philosophica 12 », Rome, 1936 ; F. Van Steenberghen, « Corrections au texte du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin », BPM 19 (1977) 65-67.

Traductions françaises : *L'unité de l'intellect contre les Averroïstes*, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270, Texte latin, trad. et introduction […], par A. de Libera, « Garnier Flammarion 713 », Paris, 1994 (noter qu'une nouvelle édition, parue en 2004, sous un autre titre, modifie souvent la traduction précédente) ; *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, « Vrin-Reprise », t. 3, Paris, 1984, p. 248-310 (reprise, avec même pagination, de la traduction par l'abbé Bandel, Vivès, t. 2, Paris, 1857). – Traduction anglaise : *Aquinas against the Averroists. On there being only one intellect*, trad. R. McInerny, West Lafayette (Indiana), 1993. – Traductions italiennes : *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli*

averroisti, trad. B. Nardi, Spoleto, 1998 ; *Unità dell'intelletto*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, 2000, etc.

De aeternitate mundi

[Voir ci-dessus chap. XI, p. 238-242.]

La rédaction de cet opuscule appartient à la période du second enseignement parisien de Thomas, très probablement à l'année 1271. Contrairement à bon nombre de théologiens qui s'inquiètent de la forte présence d'Aristote en ce domaine, Thomas y montre que seule la foi peut faire tenir que le monde a commencé, et qu'il n'est pas possible de faire la preuve du contraire.

Éditions : Léonine, t. 43, préface p. 53-81, texte p. 85-89 ; Parme, t. 16, p. 318-320 ; Vivès, t. 27, p. 450-453 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, p. 22-27 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 105-108.

Traductions françaises : *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'éternité du monde*. Traités sur l'éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckam, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockam, trad., présentations et notes de C. Michon, avec la collaboration d'O. Boulnois et de N. Dupré La Tour, « GF Flammarion 1199 », Paris, 2004. *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, « Vrin-Reprise », t. 6, Paris, 1984, p. 551-560 (reprise, avec même pagination, de la traduction par l'abbé Bandel, Vivès, t. 3, Paris, 1857). – Traduction allemande : *Bonaventura, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien, Über die Ewigkeit der Welt*, Übers. und Anm. von P. Nickl, Einleitung von R. Schönberger, Frankfurt am Main (pour Thomas d'Aquin : p. 82-103). – Traduction italienne dans *Tommaso d'Aquino, L'uomo e l'universo, Opuscoli filosofici*, A. Tognolo ed., Milano, 1982, p. 183-192.

Traités

De ente et essentia

[Voir ci-dessus chap. IV, p. 77-78.]

Composé, selon Ptolémée, « pour ses frères et ses compagnons alors qu'il n'était pas encore maître », on s'accorde généralement à dater cet opuscule de Thomas des années 1252-56 à Paris. Ce petit traité, consacré à la notion d'*essentia* et à la clarification de ses rapports avec la réalité et les intentions logiques, connut une fortune extraordinaire et de très nombreuses éditions. Gauthier (p. 479) propose la date de 1252-1253.

Éditions : Léonine, t. 43, préface p. 319-365, texte p. 369-381 ; Parme, t. 16, p. 330-337 ; Vivès, t. 27, p. 468-479 ; *S. Thomae Aquinatis sermo sive tractatus de ente et essentia*, L. Baur ed., Münster, 1926, [2]1933 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, p. 145-164 ; *S. Thomae Aquinatis opusculum De ente et essentia, introductione et notis auctum*, C. Boyer ed., Rome, 1933, rééd. 1946, 1950 et 1970 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 5-18 ; Marietti, I. Sestili ed., [3]1957 ; M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et Essentia » de S. Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrits. Introduction, notes et études historiques, « Bibliothèque thomiste 8 », Paris, 1948.

Traductions françaises : *S. Thomas d'Aquin, L'être et l'essence*, Texte, traduction et notes par C. Capelle, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, [9]1991 ; *L'Être et l'Essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie : deux traités* De ente et essentia *de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, présentés et traduits par A. de Libera et C. Michon, Paris, 1996 (pour le traité de Thomas d'Aquin : p. 37-131). – Traduction allemande : *Über Seiendes und Wesenheit*, Übers. H. Seidl, Hamburg, 1988. – Plusieurs traductions italiennes : *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Milano, 1995 ; *L'ente e l'essenza. L'unità dell'intelletto*, trad. A. Lobato, Roma, 1998 ; etc.

DE PRINCIPIIS NATURAE

[Voir ci-dessus chap. IV, p. 78-79.]

Cet opuscule de jeunesse fut composé pour un certain frère Sylvestre, qui nous est inconnu par ailleurs. Thomas le rédigea avant sa maîtrise, mais la date est incertaine : durant les années où il fut bachelier sententiaire, probablement en 1253 ou 1254, car il devrait être contemporain du *Super II Sententiarum*. Il y est question des principes du changement : la matière, la forme, la privation et les causes des changements dans la nature.

ÉDITIONS : Léonine, t. 43, préface p. 5-33, texte p. 39-47 ; Parme, t. 16, p. 338-342 ; Vivès, t. 27, p. 480-486 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, p. 8-18 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 121-128 ; *Saint Thomas Aquinas, De principiis naturae*. Introduction and Critical Text by J. J. Pauson, « Textus philosophici Friburgenses 2 », Fribourg-Louvain, 1950.

Traductions françaises : *Saint Thomas d'Aquin, Les principes de la nature (De principiis naturae)*, trad. et notes par R. Bernier, Montréal, 1962 ; *Saint Thomas d'Aquin, Les principes de la réalité naturelle*, Introd., trad. et notes par J. Madiran, « Docteur Commun », Paris, 1994. *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, « Vrin-Reprise », t. 6, Paris, 1984, p. 594-612

(reprise, avec même pagination, de la traduction par l'abbé Bandel, Vivès, t. 3, Paris, 1857, p. 594-612). – Traduction allemande : *Die Prinzipien der Wirklichkeit,* Übers. R. Heinzmann, Stuttgart, 1999. – Traduction anglaise : *Aquinas on Matter ad Form and the Elements : A Translation and Interpretation of the* De Principiis Naturae *and the* De Mixtione Elementorum *of St. Thomas Aquinas*, by J. Bobik, Notre Dame, 1998. – Traduction italienne : *Pagine di Filosofia*, R. Coggi, ed., Bologna, [2]1995, p. 13-41.

COMPENDIUM THEOLOGIAE SEU BREVIS COMPILATIO THEOLOGIAE AD FRATREM RAYNALDUM

[Voir ci-dessus chap. VIII, p. 164-167.]

Écrit à la demande de Raynald, le *Compendium theologiae* est structuré selon l'ordre des vertus théologales et se présente comme un exposé de la doctrine chrétienne soucieux de simplicité et de brièveté. La première partie (chap. 1-246) appartient à la période d'Orvieto, dans les années 1261-65, c'est-à-dire qu'elle est contemporaine de la *Summa contra Gentiles*, à laquelle elle fait de larges emprunts ; Thomas y expose la doctrine chrétienne de la foi en prenant appui sur les articles du *Credo*. Obligé alors de s'interrompre, l'auteur en aurait repris la rédaction à son retour à Naples avec la deuxième partie qui traite de l'espérance chrétienne, en relation aux demandes du *Pater* ; l'ouvrage est resté inachevé, interrompu au chap. 10 de cette deuxième partie.

ÉDITIONS : Léonine, t. 42, préface p. 5-73, texte p. 83-191 ; Parme, t. 16, p. 1-85 ; Vivès, t. 27, p. 1-127 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 2, p. 1-219 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 13-138.

Traductions françaises : *Abrégé de Théologie (Compendium Theologiae), ou Bref résumé de théologie pour le frère Raynald*, Texte latin de l'édition léonine, trad., introd. et notes par J.-P. Torrell, Paris, 2007. –

Opuscules de saint Thomas d'Aquin, « Vrin-Reprise », t. 1, Paris, 1984 (reprise, avec même pagination, de la trad. par l'abbé Védrine, Vivès, t. 1, Paris, 1856, p. 76-411) ; *Saint Thomas d'Aquin, Bref résumé de la foi chrétienne – Compendium theologiae*, trad. J. Kreit, « Docteur angélique, 6 », Paris, 1985 (le texte latin suit une édition antérieure à celle de la léonine ; le *Compendium* inachevé y est 'complété' par des emprunts à d'autres œuvres de Thomas). – Traduction allemande : *Compendium Theologiae. Grundriss der Glaubenslehre*, übersetzt von H. L. Fäh, herausg. von R. Tannhof, Heidelberg, 1963. – Traduction anglaise : *Aquinas's Shorter Summa. St. Thomas Aquinas's Own Concise Version of His Summa Theologica*, [translated by Cyril Vollert] Manchester, New Hampshire, 1947, 2002 (trad. selon le texte de l'édition Vivès). – Traduction italienne : *Compendio di teologia*, a cura di A. Selva, Bologna, 1995.

De regno ad regem Cypri

[Voir ci-dessus chap. X, p. 222-224.]

Selon la Léonine, le *De regno*, écrit adressé au roi de Chypre, probablement Hugues II de Lusignan, mort le 5 décembre 1267, peut être daté des mois précédents : Rome, 1266-1267. Faute de preuves suffisantes, on ne suivra pas ici Péter Molnár (reprenant Chr. Flüeler), « Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique », p. 78-79, qui pense que Thomas aurait écrit ces pages pour Hugues III de Chypre, en juillet-août 1272, à Naples. Cet écrit, connu également sous le titre de *De regimine principum*, est un opuscule pédagogique et moral à l'usage d'un prince davantage qu'un véritable traité de théorie politique. Inachevé, sa partie authentique s'arrête au milieu du chapitre II 8 (anciennement II 4).

Éditions : Léonine, t. 42, préface p. 421-444, texte p. 449-471 ; Parme, t. 16, p. 225-291 ; Vivès, t. 27, p. 336-412 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1,

p. 312-487 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 257-358.

Traductions françaises : *Saint Thomas d'Aquin, Petite somme politique.* Anthologie de textes politiques traduits et présentés par D. Sureau, Paris, 1997, p. 33-115 : trad. intégrale du texte de l'éd. léonine ; *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 3, Paris, 1857, p. 205-466 ; *Saint Thomas d'Aquin, Du gouvernement royal*, trad. Cl. Roguet et Préface de Ch. Journet, Paris, 1931 ; *Saint Thomas d'Aquin, Du Royaume. De Regno*, trad. M.-M. Cottier, Paris, 1946. – Traduction allemande : *Über die Herrschaft der Fürsten*, Übers. F. Schreyvogel, Stuttgart, 1990. – Traduction italienne : *Opuscoli politici*, trad. L. Perotto, Bologna, 1997, p. 25-395.

De substantiis separatis

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 283-285.]

Adressé au frère Raynald, selon les catalogues anciens, ce traité est postérieur à la première moitié de 1271, sans qu'on puisse préciser s'il a été écrit à Paris ou à Naples. Consacré à la doctrine concernant les anges, l'ouvrage est divisé en deux parties : 1. ce que l'antiquité en a pensé (chap. 1-17) ; 2. l'enseignement de la foi catholique ; inachevée, cette seconde partie est interrompue au milieu de l'exposé sur le péché de l'ange (chap. 20). Gauthier (p. 498) confirme à sa manière notre relative incertitude : Paris – Naples, 1272-1273.

Éditions : Léonine, t. 40 D ; Parme, t. 16, p. 183-207 ; Vivès, t. 27, p. 273-310 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, p. 70-144 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 21-58 ; *Saint Thomas Aquinas Treatise on Separate Substances*, F. J. Lescoe ed., West Hartford (Conn.), 1963.

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, « Vrin-Reprise », t. 3, Paris, 1984 (reprise, avec même pagination, de la trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 2, Paris, 1857, p. 153-248). – Traduction

allemande : *Vom Wesen der Engel*, Übers. W.-U. Klünker, Stuttgart, 1989. – Traduction espagnole : *Las substancias separadas*, trad. A. García Marqués y M. Otero, Valencia, 1993. – Traduction italienne dans *Tommaso d'Aquino, L'uomo e l'universo*, *Opuscoli filosofici*, A. Tognolo ed., Milano, 1982, p. 305-400.

Lettres et expertises

De emptione et venditione ad tempus

[Voir ci-dessus chap. VIII, p. 168.]

Cette courte lettre « Sur l'achat et la vente à crédit », composée aux environs de 1262, donne la réponse de Thomas à la question que lui avait posée le lecteur conventuel de Florence, un certain Jacques de Viterbe, à propos de ce qu'on appelait alors l'usure mais que nous désignerions aujourd'hui comme de la spéculation. Manifestant l'insertion de Thomas dans le monde et les problèmes de son temps, elle montre aussi le soin qu'il a mis à se documenter, consultant son confrère, le cardinal Hugues de Saint-Cher, et le chapelain d'Urbain IV, Marinus de Ebolo.

Éditions : Léonine, t. 42, préface p. 383-390, texte p. 393-394 ; Parme, t. 17, p. 337 ; Vivès, t. 28, p. 465-466 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 178-179 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 185-186 (texte et apparat de l'édition établie par A. O'Rahilly, « Notes on St. Thomas, III. St. Thomas on Credit », *Irish Ecclesiastical Record* 64 (1928) p. 159-168).

Traductions françaises : *Opuscules de S. Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Védrine, Vivès, t. 7, Paris, 1858, p. 289-291 ; trad. numérique par J. Ménard, sur le site http://docteurangelique.free.fr, 2011. – Traduction italienne : *Opuscoli politici*, trad. L. Perotto, Bologna, 1997, p. 423-427.

Contra errores Graecorum

[Voir ci-dessus chap. VIII, p. 169-170.]

Assez mal nommé *Contra errores Graecorum*, cet ouvrage rédigé à la demande d'Urbain IV est l'examen d'un recueil de textes de Pères grecs (*Libellus* ou *Liber de fide Trinitatis*), probablement compilé par Nicolas de Durazzo, évêque de l'ancienne Cotrone, qui doit être daté des années 1263-1264 (début). Thomas s'emploie dans une première partie à expliquer les textes équivoques, dont il remarque la mise en œuvre souvent douteuse et les traductions défectueuses, cherchant à dégager le contenu doctrinal de l'enseignement des Pères grecs. La seconde partie examine de plus près quatre questions précises (la procession de l'Esprit-Saint *a Filio*, le primat du pape, le pain azyme dans la célébration eucharistique et la question du purgatoire). Cet opuscule manifeste la bienveillance certaine de Thomas à l'égard des textes compilés et sa confiance dans l'enseignement des Pères grecs en matière de foi, mais il souffre de sa dépendance à peu près exclusive du *Libellus* confié à son examen.

ÉDITIONS : Léonine, t. 40 A (avec le texte du *Libellus* p. 107-151) ; Parme, t. 15, p. 239-258 ; Vivès, t. 29, p. 344-373 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 279-328 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 315-346 et texte du *Libellus* p. 347-413 ; *S. Thomas d'Aquin, Contra errores Graecorum*, Texte présenté et édité avec notes, références et documents connexes par Mgr P. Glorieux, « Monumenta christiana selecta », Tournai, Paris, Rome, New York, 1957.

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, « Vrin-Reprise », t. 2, Paris, 1984, p. 1-76 (reprise, avec même pagination, de la traduction par l'abbé Bandel, Vivès, t. 1, Paris, 1856) ; cette traduction ancienne a été « vérifiée… corrigée » et publiée sur l'Internet, avec le texte latin de Busa, en 2005, par Ch. DUYCK, sur le site http://docteurangelique.free.fr.

DE RATIONIBUS FIDEI AD CANTOREM ANTIOCHENUM

[Voir ci-dessus chap. VIII, p. 170-172.]

Ce petit ouvrage répond à diverses questions posées à Thomas par un certain « chantre d'Antioche » (que rien ne permet d'identifier) à la suite de ses contacts avec des milieux divers du Proche-Orient : les sarrasins, qui ridiculisent (*irrisores fidei*) les dogmes chrétiens de la Trinité, de l'incarnation, de la rédemption et de l'eucharistie ; les grecs et les arméniens qui ne croient pas au purgatoire, et d'autres nations (*alias nationes*) qui partagent avec les musulmans une conception de la prescience divine qui met en cause le libre arbitre et le mérite. À son destinataire qui demande des arguments rationnels, Thomas rappelle qu'il ne faut argumenter qu'avec des autorités acceptées par ses interlocuteurs ; l'argumentateur chrétien ne peut avoir pour but de prouver la foi mais seulement de la défendre et de montrer qu'elle n'est pas fausse. Les références à la *Summa contra Gentiles* invitent à dater cet écrit peu après 1265 (d'après Gauthier [p. 488] : Orvieto, vers 1265).

ÉDITIONS : Léonine, t. 40 B ; Parme, t. 16, p. 86-96 ; Vivès, t. 27, p. 128-143 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 252-278 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 253-268.

Traductions françaises : *Les raisons de la foi*, dans *Saint Thomas d'Aquin*, *Traités. Les raisons de la foi. Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introduction, trad. du latin [de l'édition léonine] et annotation par G. Emery, « Sagesses chrétiennes », Paris, 1999, p. 10-170. À défaut de ce premier ouvrage on trouvera sur le site http://docteurangelique.free.fr une version « vérifiée et corrigée » de l'édition Vivès (*Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, « Vrin-Reprise », t. 2, Paris, 1984, p. 411-453), due à R. Capel et St. Mercier, publiée sur l'Internet en 2005 (d'après le texte latin de l'édition Busa reproduit en parallèle). – Traduction anglaise : J. Kenny, « Saint Thomas Aquinas, Reasons for the Faith Against Muslim Objections (and one Objection of the

Greeks and Armenians) to the Cantor of Antioch », *Islamochristiana* 22 (1996) 31-52.

Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum

[Voir ci-dessus chap. VIII, p. 172.]

L'*Expositio* de ces deux Décrétales est dédiée selon toute vraisemblance à Giffredus d'Anagni, archidiacre de Todi et *socius* du prévôt de Saint-Omer, ami de S. Thomas, Adénulfe d'Anagni, à la demande duquel Réginald de Piperno publia la *Lectura in Ioannem* ; cette dédicace invite à situer l'opuscule durant la période d'Orvieto (1261-65). La première Décrétale dont Thomas présente un Commentaire doctrinal, n'est autre que la profession de foi connue sous le nom de symbole *Firmiter*, formulée par le concile de Latran IV en 1215. La seconde Décrétale *Damnamus*, pour laquelle Thomas se contente d'une paraphrase, est un texte de ce même concile qui expose, réfute et condamne le libelle dans lequel Joachim de Flore avait attaqué la doctrine trinitaire de Pierre Lombard.

Éditions : Léonine, t. 40 E ; Parme, t. 16, p. 300-309 ; Vivès, t. 27, p. 424-438 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 324-348 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 417-431.

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 3, Paris, 1857, p. 492-524 ; revue et corrigée pour l'édition numérique par Ch. Duyck : http://docteurangelique.free.fr, 2008.

De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum

[Voir ci-dessus chap. VIII, p. 172-173.]

Cet opuscule fut composé à la demande de Léonard, archevêque de Palerme de 1261 à 1270, dates entre lesquelles il faut situer également sa rédaction. Dans une première partie, Thomas expose le *Credo* ; la seconde partie est consacrée aux sept sacrements. Pour chacun des articles de foi et des sacrements, Thomas suit une méthode semblable : la brève explication qu'il en donne est suivie des principales erreurs à leur sujet que l'Écriture permet de réfuter. Ce petit ouvrage a connu une diffusion considérable. Quant à la date et au lieu de composition, Gauthier (p. 488) propose avec un point d'interrogation : Orvieto, 1261-65.

ÉDITIONS : Léonine, t. 42, préface p. 209-241, texte p. 245-257 ; Parme, t. 16, p. 115-122 ; Vivès, t. 27, p. 171-182 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 1-18 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 141-151 ; D. Mongillo, « L'opuscolo di Tommaso d'Aquino per l'arcivescovo di Palermo », *O Theologos* 2 (1975) 111-125 ; C. Militello, « De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum », *ibid.*, p. 127-206 (texte latin, avec traduction italienne et index des citations et des erreurs dénoncées).

Traductions françaises : *Les articles de la foi et les sacrements de l'Église à l'archevêque de Palerme*, dans *Saint Thomas d'Aquin*, *Traités. Les raisons de la foi. Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introduction, trad. du latin et annotations par G. Emery, « Sagesses chrétiennes », Paris, 1999, p. 171-296 ; *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Fournet, Vivès, t. 1, Paris, 1856, p. 532-562. – Trad. espagnole : *Obras catequéticas : sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y los siete sacramentos*, ed. J. I. Saranyana, Pamplona, 1995, p. 201-232.

RESPONSIO AD MAGISTRUM IOANNEM DE VERCELLIS DE 108 ARTICULIS

[Voir ci-dessus chap. X, p. 219.]

Cet avis d'expert fut demandé à Thomas par le maître de l'Ordre, Jean de Verceil. Il y examine 108 propositions tirées du Commentaire des *Sentences* de son confrère Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V, et soupçonnées d'erreur par un détracteur. Thomas y explique la pensée de l'auteur en la dégageant de l'interprétation fausse ou tendancieuse de son objecteur. L'ouvrage appartient à la période romaine, sans qu'on puisse en préciser davantage la date (1265-66 ou 1265-67).

ÉDITIONS : Léonine, t. 42, préface p. 263-275, texte p. 279-294 ; Parme, t. 16, p. 152-162 ; Vivès, t. 27, p. 230-247 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 211-245 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 223-240.

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 2, Paris, 1857, p. 50-92, reprise et corrigée pour l'édition numérique en 2009 par G. Comeau : http://docteurangelique.free.fr.

DE FORMA ABSOLUTIONIS

[Voir ci-dessus chap. X, p. 220.]

Le maître de l'Ordre, Jean de Verceil, a sollicité l'avis de Thomas sur un *Libellus* dont l'auteur conteste l'usage de la formule indicative d'absolution sacramentelle (« Je t'absous de tes péchés »). L'examen de Thomas, daté du 22 février, 1269 probablement, répond aux difficultés que l'objectant soulève au nom de la formule déprécative (« Que Dieu daigne t'absoudre »).

ÉDITIONS : Léonine, t. 40 C ; Parme, t. 16, p. 295-299 ; Vivès, t. 27, p. 417-423 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 163-177 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 173-180 (reprise du texte établi par P. Castagnoli, *L'opuscolo De forma absolutionis di San Tommaso d'Aquino*, Plaisance, 1933).

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 3, Paris, 1857, p. 474-491 ; nouvelle traduction par Ch. Duyck pour l'édition numérique : http://docteurangelique.free.fr, février 2005.

De secreto

[Voir ci-dessus chap. XI, p. 279-280.]

Cet opuscule n'est pas à proprement parler une œuvre de Thomas mais le rapport d'une commission dont il était membre : le chapitre général de Paris en 1269 avait demandé à quelques maîtres de donner leur avis sur six cas concernant le pouvoir d'un supérieur religieux sur la conscience de son sujet accusé d'une faute secrète ou connaissant l'auteur inconnu d'une faute. L'avis de Thomas est rapporté sur deux questions où, contre l'opinion des autres maîtres, il défend le droit du supérieur d'exiger en certains cas de la part d'un de ses sujets l'aveu d'un secret.

Éditions : Léonine, t. 42, préface p. 475-483, texte p. 487-488 ; Parme, t. 24, p. 235-236 ; Vivès, t. 32, p. 816-818 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 497-501 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 447-448.

Pas de traduction française imprimée ; traduction numérique de Ch. Duyck : http://docteurangelique.free.fr, 2004.

Liber De sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 278-279.]

Adressé à Jacques de Tonengo, chapelain du pape, cet opuscule fut probablement composé durant l'été 1270 ou 1271. En cinq chapitres, Thomas examine les raisons, les buts, les manières et l'efficacité du recours aux sorts, ainsi que les critères de discernement de la légitimité de

l'interrogation des sorts, qui reposent sur la doctrine du libre arbitre et de la providence. S'appuyant sur les recherches effectuées pour l'édition du Quodlibet XII q. 22 a. 1 [36] (Léon., t. 25/2, p. 428), Gauthier (p. 488) propose une datation nettement antérieure : Orvieto, vers 1263-65.

ÉDITIONS : Léonine, t. 43, préface p. 207-226, texte p. 229-238 ; Parme, t. 16, p. 310-316 ; Vivès, t. 27, p. 439-448 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 144-162 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 159-167.

Traductions françaises : *Saint Thomas d'Aquin, L'Astrologie, Les Opérations cachées de la nature, Les Sorts*, trad. introduction et notes de B. Couillaud, Paris, 2008, p. 17-42. – *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 3, Paris, 1857, p. 525-548.

RESPONSIONES AD LECTOREM VENETUM DE 30 ET 36 ARTICULIS

[Voir ci-dessus chap. X, p. 221-222.]

Ces deux *Responsiones*, datées de 1271, sont adressées à un frère, Baxianus de Lodi, lecteur du couvent de Venise, qui a sollicité l'avis de Thomas sur divers problèmes de cosmologie (influence des corps célestes, action des anges, lieu de l'enfer, etc). La première réponse examine 30 articles ; à la suite de l'intervention des étudiants de Venise qui lui ont soumis des difficultés supplémentaires, Thomas a refondu sa réponse en 36 articles, en y intégrant des éléments de la réponse à Jean de Verceil *De 43 articulis* intervenue entre-temps (2 avril 1271).

ÉDITIONS : Léonine, t. 42, préface p. 299-320, texte p. 321-324 et 339-346 ; Parme, t. 16, p. 169-174 (*Resp. de 36 art.*) ; Vivès, t. 27, p. 256-263 (*Resp. de 36 art.*) ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 180-195 (*Resp. de 36 art.*) ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 193-197 ; 199-208.

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 2, Paris, 1857, p. 113-132 (*Resp. de 36 art.*). Traduction numérique par G. Comeau : http://docteurangelique.free.fr, 2009.

Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis

[Voir ci-dessus chap. X, p. 220.]

Datée avec précision du jeudi-saint 2 avril 1271, cette lettre est un avis d'expert rédigé à la demande du maître de l'Ordre, Jean de Verceil, portant sur des points disputés de doctrine où les questions de cosmologie tiennent une large place : cette réponse appartient au même dossier que celles adressées au lecteur de Venise *De 30 et 36 articulis*. Jean de Verceil a consulté également Albert le Grand et Robert Kilwardby dont les réponses ont été conservées.

Éditions : Léonine, t. 42, préface p. 299-320, texte p. 327-335 ; Parme, t. 16, p. 163-168 ; Vivès, t. 27, p. 248-255 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 196-210 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 211-218. (Certaines éditions antérieures à la léonine, sur la base de manuscrits et d'imprimés fautifs, indiquent par erreur 42 au lieu de 43 articles).

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 2, Paris, 1857, p. 93-112. Traduction numérique par J.-F. Delannoy : http://docteurangelique.free.fr, 2008.

Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis

[Voir ci-dessus chap. X, p. 222.]

Un certain frère Gérard, lecteur au couvent de Besançon, a consulté Thomas sur six articles : cinq concernent des propos de prédicateurs (l'étoile apparue aux mages avait-elle la forme d'une croix, d'une figure humaine ou d'un crucifix ; les menottes du petit enfant Jésus ont-elles créé les étoiles ; la prophétie de Syméon à la Vierge Marie s'est-elle accomplie sept fois chaque jour jusqu'à la résurrection ?) ; la réponse de Thomas invite fermement à ne pas s'engager dans la frivolité et l'inutilité de tels propos. Un sixième article concerne la confession sacramentelle. Incertaine, la date de cette consultation pourrait être 1271.

ÉDITIONS : Léonine, t. 42, préface p. 349-352, texte p. 355-356 ; Parme, t. 16, p. 175-176 ; Vivès, t. 27, p. 264-265 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 246-248 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 243-244.

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 2, Paris, 1857, p. 132-136. Traduction numérique par Ch. Duyckx : http://docteurangelique.free.fr, 2005.

Epistola ad ducissam Brabantiae

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 280-282.]

La lettre à la duchesse de Brabant, qu'il vaudrait mieux maintenant désigner comme « Lettre à la *comtesse* des Flandres » ainsi que le font certains manuscrits avec Ptolémée qui l'intitulent *ad comitissam Flandrie*, est aussi connue sous le nom impropre de *De regimine Iudeorum* (pour plus de la moitié, ce court écrit parle de sujets non-juifs) ; c'est une réponse à des questions qui concernent principalement l'administration financière des sujets du prince ; Thomas y fonde la légitimité de la perception de l'impôt dans le principe de l'utilité publique. Quant à la destinataire, les recherches récentes invitent à y voir Marguerite de Constantinople, comtesse de Flandre et fille de Baudouin Ier, comte de Flandre et premier empereur latin de Constantinople ; l'écrit doit alors être placé à Paris, en 1271.

ÉDITIONS : Léonine, t. 42, préface p. 361-371, texte p. 375-378 ; Parme, t. 16, p. 292-294 ; Vivès, t. 27, p. 413-416 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, p. 488-494 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 249-252.

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Paris, 1857, p. 467-474. Traduction numérique par S. Mercier : http://docteurangelique.free.fr, 2004. – Traduction italienne : *Opuscoli politici*, trad. L. Perotto, Bologna, 1997, p. 409-417.

DE MIXTIONE ELEMENTORUM AD MAGISTRUM PHILIPPUM DE CASTRO CAELI

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 274.]

Ce petit traité est adressé à Maître Philippe de Castro Caeli, professeur de médecine à Bologne et à Naples, qui a consulté Thomas sur le sujet des quatre éléments et de leurs qualités, suivant le rôle que la médecine ancienne leur faisait jouer dans la théorie des humeurs et des tempéraments. La date exacte de cet opuscule est incertaine ; on peut le situer durant le second séjour parisien, peut-être avant la discussion de 1270 sur l'unité de la forme substantielle dont il ne porte aucune trace (Gauthier [p. 492] propose : Paris, 1269).

ÉDITIONS : Léonine, t. 43, préface p. 135-152, texte p. 155-157 ; Parme, t. 16, p. 353-354 ; Vivès, t. 27, p. 502-503 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, p. 19-21 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 155-156.

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Paris, 1857, p. 41-45. Traduction numérique par G. Comeau : http://docteurangelique.free.fr, 2008. – Traduction anglaise : voir ci-dessus à l'entrée du *De principiis naturae*, trad. Bobik, 1998.

De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 275-276.]

Adressé au même destinataire que le précédent, cet opuscule tend à établir que le mouvement du cœur chez l'homme comme chez l'animal est un mouvement naturel, et non pas violent comme le soutenait Alfred de Sareshel. Ce petit traité, dont la date exacte est incertaine, peut avoir été rédigé à Naples en 1273.

Éditions : Léonine, t. 43, préface p. 95-123, texte p. 127-130 ; Parme, t. 16, p. 358-360 ; Vivès, t. 27, p. 508-511 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, p. 28-32 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 165-168.

Traductions françaises : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Paris, 1857, p. 55-62. Traduction numérique par G. Comeau : http://docteurangelique.free.fr, 2008. – Traduction italienne : *Tommaso d'Aquino*, *Opuscoli*, A. Tognolo, ed., Milano, p. 169-176. – Traduction espagnole : « El tratado de santo Tomás de Aquino 'De motu cordis' », dans *Littera, Sensus, Sententia*. Studi in onore del Prof. Clemens J. Vansteenkiste O.P., A. Lobato ed., Milan, 1991, p. 341-380.

De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 276-277.]

Consacré aux « opérations cachées de la nature », cet opuscule tente de discerner ce qui relève de causes naturelles et ce qui peut être attribué à l'intervention des démons dans les pratiques magiques dont Thomas dénonce les prétentions. Les parallèles de cet exposé invitent à le dater du second enseignement parisien (1268-72) ; le chevalier « d'outre-monts » à qui il est adressé, inconnu par ailleurs, serait alors à situer en Italie.

ÉDITIONS : Léonine, t. 43, p. 163-179, texte p. 183-186 ; Parme, t. 16, p. 355-357 ; Vivès, t. 27, p. 504-507 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, p. 1-7 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 159-162.

Traductions françaises : *Saint Thomas d'Aquin, L'Astrologie, Les Opérations cachées de la nature, Les Sorts,* trad. introduction et notes de B. Couillaud, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 5-14. – *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 4, Paris, 1857, p. 46-54. – Traduction italienne : *Tommaso d'Aquino*, *L'uomo e l'universo* (*Opuscoli filosofici),* A. Tognolo ed., Milano, p. 207-215.

DE IUDICIIS ASTRORUM

[Voir ci-dessus chap. XII, p. 277.]

Le destinataire de cette courte lettre, qui pourrait être Raynald, a demandé à Thomas s'il est permis de recourir à l'astrologie. Sans nier les effets corporels des astres sur notre monde, la réponse de Thomas exclut fermement les actes humains du domaine de leur influence et conclut que la consultation des astres pour ce qui dépend de la volonté humaine est donc un péché grave. L'opuscule date vraisembablement du second séjour parisien (1269-72).

ÉDITIONS : Léonine, t. 43, préface p. 189-197, texte p. 201 ; Parme, t. 16, p. 317 ; Vivès, t. 27, p. 449 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 142-143 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 155.

Traduction française : *Saint Thomas d'Aquin, L'Astrologie, Les Opérations cachées de la nature, Les Sorts,* trad. introduction et notes de B. Couillaud, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 1-3. – *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, t. 3, Paris, 1857, p. 549-550. – Traduction italienne : *Tommaso d'Aquino, L'uomo e l'universo* (*Opuscoli filosofici),* A. Tognolo ed., Milano, p. 221-222.

Epistola ad Bernardum abbatem casinensem

[Voir ci-dessus chap. I, p. 35 ; chap. XV, p. 371-372.]

Adressée à Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin, cette lettre explique le sens d'un passage des *Moralia* de S. Grégoire relatif à l'infaillibilité de la prescience divine et à ses rapports avec la liberté humaine. Dernière en date des œuvres de Thomas, elle fut écrite vers la mi-février 1274 à Aquino ou au château de Maenza, tandis qu'il faisait route pour se rendre au concile de Lyon.

Éditions : Léonine, t. 42, préface p. 399-409, texte p. 413-415 ; Vivès, t. 32, p. 834-835 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, p. 249-251 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 249-250 ; A. Dondaine, « La lettre de saint Thomas à l'abbé du Montcassin », dans *Commemorative Studies*, t. 1, p. 87-108.

Traductions françaises : dans *Commentaire de l'épître aux Romains suivi de Lettre à Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin*, trad. par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 1999, p. 531-533 ; P. Renaudin, « Saint Thomas d'Aquin et saint Benoît », RT 17 (1909) 513-537 ; cf. p. 533-535 (texte antérieur à l'édition critique).

Œuvres liturgiques, sermons, prières

Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae

[Voir ci-dessus chap. VIII, p. 173-176.]

L'authenticité de cette œuvre a longtemps fait difficulté, mais après les travaux de P.-M. Gy, son attribution à Thomas ne fait plus de doute. Il s'agit de l'Office *Sacerdos* et de la messe *Cibavit*, promulgués par Urbain IV le 11 août 1264 avec la bulle *Transiturus* qui instituait cette fête pour l'Église universelle. Sa composition revient ainsi à la période d'Orvieto, peu avant cette dernière date.

Éditions : Parme, t. 15, p. 233-238 ; Vivès, t. 29, p. 335-343 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 461-476 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, p. 275-281.

Traductions françaises : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Fournet, Paris, 1858, p. 416-434 ; morceaux choisis dans *Prières de saint Thomas d'Aquin*, traduites et présentées par A.-D. Sertillanges, Paris, 1920, Reprint 1954. – Traduction anglaise : *The Aquinas Prayer Book : The Prayers and Hymns of St. Thomas Aquinas*, Transl. R. Anderson and J. Moser, Manchester (NH), 1993, 2000 (prières, hymnes et prières de l'Office du *Corpus Christi*). – Traduction italienne : *Opuscoli spirituali*, trad. P. Lippini, Bologna, 1999, p. 299-320 (avec une traduction des prières attribuées à S. Thomas p. 325-333).

Hymne Adoro Te

[Voir ci-dessus chap. VII, p. 176-179.]

Malgré les travaux de A. Wilmart qui semblaient conclure contre l'authenticité de l'*Adoro Te*, la recherche récente a de forts arguments en faveur de l'authenticité de cette prière, attestée dans la quatrième version de Tocco et répandue déjà avant la canonisation de Thomas. Quant à la date, Gauthier (p. 500) ne craint pas de proposer : 4 ou 5 mars 1274, à Fossa nuova, mais on a le regret de dire que nous n'avons aucune preuve à l'appui de cette date. À ce jour, la Commission léonine n'a pas retenu cette prière parmi les œuvres authentiques de saint Thomas.

ÉDITIONS : Parme, t. 24, p. 243-244 ; Vivès, t. 32, p. 823 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 544-545 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, p. 287.

Traductions françaises : J.-P. Torrell, *Recherches thomasiennes*, Paris, 2000, p. 368-375 ; *Prières de saint Thomas d'Aquin*, traduites et présentées par A.-D. Sertillanges, Paris, 1920, Reprint 1954, p. 42-43 ; *Saint Thomas d'Aquin, Adoro. Petit traité de la présence de Dieu à trois voix dominicaines*, Gloses et scholies d'un religieux et d'une moniale de l'Ordre des Prêcheurs, Genève, 2005.

COLLATIONES IN DECEM PRECEPTA

[Voir ci-dessus chap. V, p. 104-110.]

Il est difficile de préciser avec certitude la date et le lieu des homélies sur les dix commandements. Prêchées dans la langue maternelle de Thomas, en Italie (1261-68, ou 1273 ?), elles furent recueillies par Pierre d'Andria ; leur mise au net est tardive, contemporaine de celle de la *Lectura* sur S. Matthieu. Cette prédication de Thomas porte sur le double commandement de la charité puis sur les dix commandements.

ÉDITIONS : J.-P. Torrell, « Les *Collationes de decem preceptis* de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes », RSPT 69 (1985) 5-40 et 227-263 (repris dans *Recherches thomasiennes*, p. 47-117) ;

Parme, t. 16, p. 97-114 ; Vivès, t. 27, p. 144-170 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 413-455 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, p. 245-271.

Traductions françaises : *Saint Thomas d'Aquin, Sermons sur les Dix commandements (Collationes de Decem preceptis)*, Introd., trad. et commentaires par J.-P. Torrell, Paris, 2015 ; *Saint Thomas d'Aquin, Les commandements*, Introd., trad. et notes par un moine de Fontgombault, « Docteur Commun », Paris, 1970 (le texte latin n'est pas celui de l'édition critique) ; *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Fournet, Paris, 1856, p. 453-531. – Traduction anglaise : *The Aquinas Catechism*, Foreword by R. McInerny, Manchester (NH), 2000. – Traduction italienne : *Opuscoli spirituali*, trad. P. Lippini, Bologna, 1999, p. 196-289. – Traduction espagnole : *Obras catequéticas : sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y los siete sacramentos*, ed. J. I. Saranyana, Pamplona, 1995, p. 141-200.

Collationes in orationem dominicam, in Symbolum Apostolorum, in salutationem angelicam

Voir ci-dessus chap. V, p. 104-111.

Il est difficile de préciser avec certitude la date et le lieu de ces séries d'homélies. Les sermons sur le *Pater* furent probablement prononcés à Naples, durant le Carême de 1273 ; leur *reportatio* est due à Raynald de Piperno, comme celle des sermons sur le *Credo* dont l'attribution à cette même période n'est pas assurée. Le sermon sur la première demande du *Pater* des éditions imprimées, emprunté à Aldobrandinus de Toscanella, est inauthentique, cf. B.-G. Guyot, « Aldobrandinus de Toscanella : source de la *Prima Petitio* des éditions du Commentaire de S. Thomas sur le Pater », AFP 53 (1983) 175-201. Quant aux homélies sur l'*Ave Maria*, il s'agit probablement d'un sermon ordinaire avec sa *collatio*, prêché durant le second séjour à Paris.

ÉDITIONS : Parme, t. 16, p. 123-151 ; Vivès, t. 27, p. 183-229 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 349-411, 456-460 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, p. 193-241 ; I. F. Rossi, *S. Thomae Aquinatis Expositio Salutationis Angelicae. Introductio et textus*, Plaisance, 1931, repris dans *Divus Thomas* (Plaisance) 34 (1931) 445-479.

Traductions françaises : *Saint Thomas d'Aquin, Le Pater et l'Ave*, intr. Et trad. par un moine de Fontgombault, « Docteur Commun », Paris, 1967 ; *Saint Thomas d'Aquin, le Credo*, intr., trad. et notes par un moine de Fontgombault, « Docteur Commun », Paris, 1969 ; *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Fournet, Vivès, t. 1, Paris, 1856, p. 563-632 ; t. 2, 1857, p. 1-49. – Traduction anglaise : voir l'entrée précédente concernant les *Collationes in decem precepta*. – Traduction allemande : *Thomas von Aquin als Seelsorger*, 2. Aufl., Hrsg. Und Übers. Von F. Hoffmann, Leipzig, 1998. – Traductions italiennes : *Opuscoli spirituali*, trad. P. Lippini, Bologna, 1999, p. 33-189 (homélies sur le *Credo*, le *Pater* et la *Salutation angélique*) ; P. Orlando, *S. Tommaso d'Aquino Dottore mariano*, « In salutationem angelicam ». Testo bilingue e commento, Napoli, 1995. – Traduction espagnole : *Obras catequéticas : sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y los siete sacramentos*, ed. J. I. Saranyana, Pamplona, 1995, p. 43-137.

AUTRES SERMONS

[Voir ci-dessus chap. V, p. 104-111.]

ÉDITIONS : *Sancti Thomae Aquinatis*, *Opera omnia*, *Tomus* 44,1 *Sermones*, ed. L. J. Bataillon *et al*., Roma – Paris, 2014. – L'édition critique léonine a retenu 23 sermons (complets ou non), la plupart authentiques sauf deux, dans leur rédaction actuelle. Les éditions courantes des œuvres complètes de Thomas comportent généralement un grand nombre d'autres sermons qui lui sont attribués, à tort dans leur grande majorité. Elles n'ont

plus guère d'intérêt, mais qui n'aurait pas l'édition critique à disposition, trouvera ci-dessous la liste établie par L. J. Bataillon, en suivant l'ordre numérique qu'il a retenu, mais avec l'indication de l'endroit où l'on peut trouver leur texte latin. Leur titre suffira à les distinguer des pièces non authentiques. Outre l'Introduction générale, chacun des sermons retenus dans l'édition léonine comporte une préface spécifique où l'on trouvera toutes les questions qui le concernent, notamment celles sur le lieu et la date ; on nous permettra d'y renvoyer sans entrer ici en tous ces détails (les sermons sur l'*Ave Maria*, sur le *Pater* et le *Credo* ont été traités séparément ci-dessus).

1. *Veniet desideratus* : inédit avant l'édition critique.

2. *Lauda et letare* : inédit avant l'édition critique.

3. *Abiciamus* : Vivès, t. 32, p. 693 ; J. B. Raulx ed., *Divi Thomae Aquinatis Sermones et opuscula concionatoria*, t. 1, Paris, 1881, p. 416 ; Busa, t. 6, p. 38a.

4. *Osanna filio Dauid* : Th. Käppeli, « Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino », AFP 13 (1943) 59-94, cf. p. 72 ; Busa, t. 6, p. 42a.

5. *Ecce rex tuus* : J. Leclercq, « Un sermon inédit de Saint Thomas sur la royauté du Christ », RT 46 (1946) 152-166, cf. p. 156-166 ; Busa, t. 6, p. 45a.

6. *Celum et terra* : Vivès, t. 32, p. 692 ; Raulx, p. 415 ; Busa, t. 6, p. 37c.

7. *Ecce ego mitto* : Vivès, t. 32, p. 815 ; Raulx, p. 417 ; Busa, t. 6, p. 42a.

8. *Puer Iesus* : Parme, t. 24, p. 220 ; Vivès, t. 32, p. 663 ; Raulx, p. 418 ; Busa, t. 6, p. 33a.

9. *Exiit qui seminat* : Käppeli, *art. cit.*, p. 75 ; Busa, t. 6, p. 42b ; (16 février 1270, selon Gauthier).

10. *Petite et accipietis* : Raulx, p. 449.

11. *Emitte Spiritum* : inédit avant l'édition critique.

12. *Seraphim stabant* : inédit avant l'édition critique.

13. *Homo quidam fecit cenam magnam* : L. J. Bataillon, « Le sermon inédit de saint Thomas *Homo quidam fecit cenam magnam*. Introduction et édition », RSPT 67 (1983) 353-368.

14. *Attendite a falsis prophetis* : Parme, t. 24, p. 226 ; Vivès, t. 32, p. 673 ; Raulx, p. 483 ; Busa, t. 6, p. 35a.

15. *Homo quidam erat dives* : Vivès, t. 32, p. 791 ; Raulx, p. 493 ; Busa, t. 6, p. 38a.

16. *Inveni David* : inédit avant l'édition critique.

17. *Lux orta est iusto* : Parme, t. 24, p. 231 ; Vivès, t. 32, p. 682 ; Raulx, p. 508 ; Busa, t. 6, p. 36b.

18. *Germinet terra* : P. A. Uccelli, *I Gigli a Maria* 12 (1874) 126-143 ; Busa, t. 6, p. 46b. – Le sermon 17 (*Lux orta est iusto*) a fait l'objet d'une étude serrée qui conclut à l'inauthenticité de ce texte dans sa rédaction actuelle, alors que le sermon 18 (*Germinet terra*) ne soulève aucune difficulté ; cf. B. Kochaniewicz, « La questione dell'autenticità di due sermoni mariani attribuiti a san Tommaso d'Aquino », *Angelicum* 81 (2004) 121-139.

19. *Beati qui habitant* : T. Käppeli, *art. cit.*, p. 88 ; Busa, t. 6, p. 44a.

20. *Beata gens* : Vivès, t. 32, p. 797 ; Raulx, p. 516 ; Busa, t. 6, p. 39c.

21. *Beatus vir* : Vivès, t. 32, p. 803 ; Raulx, p. 525 ; Busa, t. 6, p. 41a ; (11 novembre 1270, selon Gauthier).

22. Fragment : *Sapientia* ; inédit avant l'édition critique.

23. Fragment : *Surgere* ; L. J. Bataillon, « Fragments de sermons de Gérard d'Abbeville, Eudes de Roissy et Thomas d'Aquin », AHDLMA 59 (1984) 257-268, cf. p. 267-268 (repris dans *La Prédication*, étude XIX).

Traductions françaises : S. Thomas d'Aquin, *Sermons*, trad. complète d'après le texte latin de l'édition léonine, introduction et commentaires par

J.-P. Torrell, Paris, 2014. – Traductions partielles : Saint Thomas d'Aquin, *Sermons*, traduits sous la direction de J. Ménard, Paris, s. d. [2006] (le sermon 10, *Petite et accipietis*, fait défaut ; en revanche, deux des textes reproduits ne sont pas à compter parmi les sermons au sens entendu ici : les *principia Hic est liber* et *Rigans montes de superioribus suis*). – S. Pinckaers, « Un sermon inédit de saint Thomas », *Sources* 12 (1986) 9-22 (trad. du sermon 13 : *Homo quidam fecit cenam magnam*). – Traduction anglaise complète : Thomas Aquinas, *The Academic Sermons*, translated by M.-R. Hoogland, « The Fathers of the Church : Medieval Continuation », vol. 11, Washington DC, 2010. – P. A., Kwasniewski, « A Tale of Two Wonderworkers : St. Nicholas of Myra in the Writings and Life of St. Thomas Aquinas », *Angelicum* 82 (2005) 19-53 (avec traduction anglaise du sermon 21, *Beatus vir*, due à A. Sulavik).

N. B. – Il existe encore bien des traductions des sermons et des œuvres de S. Thomas en d'autres langues que le français ; on pourra les trouver dans les traductions de cette *Initiation* qui ont complété dans leur propre langue les diverses traductions que nous avions indiquées dans notre première édition (en allemand, en anglais, en italien, en espagnol, en portugais, en polonais, en hongrois) ; puisque les lecteurs pourront aisément se référer à au moins l'une d'entre elles, elles n'ont pas été reprises dans cette mise à jour.

On trouve également les œuvres de S. Thomas sur Internet. Pour le texte latin selon l'édition établie pour l'*Index thomisticus* par le P. Roberto Busa, les deux sites les plus complets et les plus commodes, établis par Eduardo Bernot et Enrique Alarcón sont les suivants :

http://www.corpusthomisticum.org/ ; http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age.

Répétons toutefois que, malgré un titre ambigu, il ne s'agit pas du texte de l'édition critique et que, pour tout travail scientifique, le texte doit en

être vérifié sur celui de la Léonine. On trouve aussi de nombreux autres sites qui offrent des traductions de S. Thomas en diverses langues, ou qui indiquent les traductions imprimées. Les adresses de ces sites subissent souvent des modifications. Leur qualité est très variable, et la mise à jour de leur documentation est aussi inégale, c'est pourquoi nous renonçons à les indiquer ici malgré l'intérêt que revêt désormais le recours à Internet pour la lecture de S. Thomas.

Œuvres inauthentiques

De fallaciis

[Voir ci-dessus chap. I, p. 31.]

Ce petit traité de logique pour débutants qui examine les raisonnements fautifs fut considéré jusqu'au début du XXe siècle comme une œuvre de jeunesse de Thomas ; on pensait généralement qu'il aurait été composé durant la détention à Roccasecca en 1244-45. Dépendant de plusieurs auteurs, notamment de Pierre d'Espagne, il est donc postérieur à cette date et aujourd'hui reconnu inauthentique ; Gauthier suggère de chercher son auteur parmi les maîtres ès arts du midi de la France vers la fin du XIIIe siècle.

Éditions : Léonine, t. 43, préface p. 385-400, texte p. 403-418 ; Parme, t. 16, p. 377-87 ; Vivès, t. 27, p. 533-548 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 508-534 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 225-240.

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, Vivès, 1857, p. 116-159.

De propositionibus modalibus

[Voir ci-dessus chap. I, p. 31.]

Considéré pendant longtemps avec le traité *De fallaciis* comme une œuvre de jeunesse de Thomas qu'il aurait composée durant sa détention à Roccasecca à l'adresse de ses condisciples de Naples (1244-45), cet autre

petit traité de logique est aujourd'hui, comme le précédent, reconnu inauthentique.

ÉDITIONS : Léonine, t. 43, préface p. 385-400, texte p. 421-422 ; Parme, t. 16, p. 388-389 ; Vivès, t. 27, p. 549-550 ; P. Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 505-507 ; I. M. Bochenski, « Sancti Thomae Aquinatis De modalibus opusculum et doctrina », *Angelicum* 17 (1940) 180-218 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 243-245.

Traduction française : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé Bandel, 1857, p. 160-163.

De nombreuses autres œuvres inauthentiques ou d'authenticité douteuse ont été attribuées à Thomas, ainsi par exemple le traité *De demonstratione* ou les opuscules *De instantibus*, *De natura verbi intellectus*, *De principio individuationis*, *De natura generis*, *De natura accidentis*, *De natura materiae*, *De quattuor oppositis*, etc., que l'on trouve dans les éditions courantes (Mandonnet, *Opuscula*, t. 4 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, voir index). Leur caractère apocryphe n'enlève rien à l'intérêt de ces petits ouvrages ; un colloque récent a permis de démontrer brillamment le contraire[2].

D'autres sont des extraits d'œuvres authentiques qui ont circulé comme œuvres indépendantes ; c'est le cas par exemple des opuscules *De differentia verbi divini et humani* (extrait de la *Lectura in Ioannem*, c. 1, lect. 1), *De sensu respectu singularium* (extrait de la *Sententia Libri De anima*, lib. 2, lect. 12), *De natura luminis* (extrait de la *Sententia Libri De anima*, lib. 2, lect. 14), etc.

Incomplète, la liste suivante d'opuscules de l'un et l'autre genre est extraite de la liste des opuscules dans la *Tabula aurea* et l'édition *Piana* établie par B.-G. Guyot[3] :

Concordantiae « Pertransibunt plurimi »

De beatitudine

De demonstratione

De differentia verbi divini et humani
De dilectione Dei et proximi
De dimensionibus indeterminatis
De divinis moribus
De eruditione principis
De expositione missae
De fallaciis
De fato
De humanitate Christi
De instantibus
De intellectu et intelligibili
De inventione medii
De modo studendi
De natura accidentis
De natura generis
De natura loci
De natura luminis
De natura materiae
De natura syllogismorum
De natura verbi intellectus
De officio sacerdotis
De potentiis animae
De principio individuationis
De propositionibus modalibus
De puritate conscientiae et modo confitendi
De quatuor oppositis
De quo est et quod est
De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium
De tempore
De unitate vel pluralitate formarum

De usuris in communi

De venerabili sacramento altaris ad modum decem praedicamentorum

De venerabili sacramento altaris ad modum sermonum

De virtutibus et vitiis

Primus tractatus de universalibus

Secundus tractatus de universalibus

Summa totius logicae.

---

1. J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought and Works*, Washington, [2]1983, p. 355-405 (trad. française : 393-434) ; I. T. Eschmann, « A Catalogue of St. Thomas Works », dans É. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, transl. by L. K. Shook, New York, 1956, p. 381-437.

2. On verra : « Autour de la nature de l'accident », Actes du colloque « Opuscules peudo-thomistes et problématique accidentelle » tenu à l'Université Paris IV-Sorbonne les 8 et 9 septembre 2011, RT 112 (2012) 5-231.

3. B.-G. Guyot, BT 12 (1963-1965), p. 207-208 ; cette liste est reproduite dans l'introduction à *Petrus a Bergamo O. P., Concordantiae Textuum discordantium Divi Thomae Aquinatis*, Editio fototypica, I. Colosio ed., Florence, 1982, s. p. ; on y trouvera également l'indication des auteurs probables de certains opuscules inauthentiques, ainsi que l'indication des œuvres authentiques pour les extraits.

Bibliographie

Cette bibliographie a été établie une première fois par G. Emery (1993), et mise à jour par J.-P. Torrell (2015)

Cette liste est un relevé des ouvrages, contributions et articles utilisés dans ce livre. En règle générale, les éditions des œuvres de Thomas ainsi que les traductions de ces œuvres ou d'autres études mentionnées dans le Catalogue ci-dessus, ne sont pas reprises ici. Les travaux d'un même auteur sont mentionnés selon l'ordre chronologique.

1274 – Année-charnière – Mutations et continuités, « Colloques internationaux du C.N.R.S 558 », Paris, 1977.

Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, B. M. REICHERT ed., vol. I (1220-1303) ; vol. II (1304-1378), MOPH 3-4, Rome, 1898 et 1899.

Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae (1243-1344), Th. KÄPPELI et A. DONDAINE ed., MOPH 20, Rome, 1941.

AERTSEN, J. A., « The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas », dans *L'homme et son univers au Moyen Âge*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982), Chr. WENIN éd., Louvain-la-Neuve, 1986, t. 1, p. 432-439.

–, *Nature and Creature*. Thomas Aquinas's Way of Thought, « STGMA 21 », Leiden, 1988.

–, « Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin », MM 21/1 (1991) 143-160.

– *et al*. ed., *Nach der Verurteilung von 1277*, MM 28, Köln, 2001.

–, « The Eternity of the World : the Believing and the Philosophical Thomas. Some Comments », dans *The Eternity of the World*, p. 9-19.

AILLET, M., *Lire la Bible avec S. Thomas*. Le passage de la *littera* à la *res* dans la « Somme théologique », Fribourg, 1993.

ALBERT LE GRAND (saint), *Opera omnia…* cura ac labore A. BORGNET, 38 t., Paris, 1890-1899.

–, *Opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda…*, ed. Institutum Alberti Magni coloniense, München, 1951ss.

–, *Über die fünfzehn Streitfragen.* De quindecim problematibus. Lateinisch-Deutsch. Nach dem Text der Editio Coloniensis hrsg. von H. ANZULEWICZ und N. WINKLER, eingeleitet und kommentiert von N. WINKLER, Freiburg in Breisgau, Basel, Wien 2010.

Albert & Thomas Selected Writings, Translated, Edited, and Introduced by S. TUGWELL, O.P., Preface by L. E. BOYLE, O.P., New York-Mahwah, 1988.

ALEXANDRE DE HALÈS, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 4 t., « BFSMAe 12-15 », Quaracchi, 1951-1957.

ALVERNY, M.-Th. d', « Un adversaire de saint Thomas : Petrus Iohannis Olivi », *Commemorative Studies*, t. 2, p. 179-218.

AMARGIER, A., art. « Innocent V », *Catholicisme* 5 (1962) 1661-1664.

AMERINI, F, « The Reception of Thomas Aquinas' Philosophy in the Dominican *Studia* of the Roman Province in the Fourteenth Century », dans *Philosophy and Theology of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, p. 139-163.

– ed., *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato*, […], a cura di F. Amerini, Firenze, 2008.

ANDEREGGEN, I. E. M., *La metafisica de santo Tomás en la Exposición sobre el « De div. Nominibus » de Dionisio Areopagita*, Diss., Pont. Univ. Gregoriana, Rome, 1988.

ANONYMI MAGISTRI ARTIUM (c. 1245-1250) *Lectura in Librum De anima a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz. V. E. 828)*, R.-A. GAUTHIER ed., « Spicilegium Bonaventurianum 24 », Grottaferrata, 1985.

ANDIA, Y. DE, « Remotio-Negatio. L'évolution du vocabulaire de saint Thomas touchant la voie négative », dans ID., *Denys l'Aréopagyte. Tradition et Métamorphoses*, Paris, 2006, p. 184-211.

ANGOTTI, Cl., « Les débuts du *Livre des Sentences* comme manuel de théologie à l'Université de Paris », dans *Université, Église, Culture*, p. 59-126.

Antithomisme. Histoire, thèmes et figures, I. – L'antithomisme dans la pensée médiévale et moderne. II. – L'antithomisme dans la pensée contemporaine, RT 108 (2008) 5-182 ; 227-366.

Aquinas and Problems of his Time, G. VERBEKE et D. VERHELST ed., Leuven-The Hague, 1976.

Aquinas and Arabic Philosophy, ed. by Richard C. TAYLOR, *American Catholic Philosophical Quarterly* 88 (2014/2) 191-379.

ARGERAMI, O., ed., voir *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*.

ARGES, M., « New Evidence concerning the Date of Thomas Aquinas' *Lectura* on Matthew », MS 49 (1987) 517-523.

ARIAS REYERO, M., *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln, 1971.

Aristote et saint Thomas d'Aquin. Journées d'études internationales, Louvain-Paris, 1957.

Aristotelica e Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata, F. DOMINGUEZ *et al.*,

ed., « Instrumenta patristica 26 », Steenbrugge, 1995.

Aristote et saint Thomas d'Aquin. Journées d'études internationales, Louvain-Paris, 1957.

Arts libéraux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale (27 août - 2 septembre 1967), Montréal-Paris, 1969.

AUBERT, J.-M., *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, Paris, 1955.

AUSÍN, S., « La providencia divina en el libro de Job. Estudio sobre la 'Expositio in Job' de Santo Tomás de Aquino », *Scripta Theologica* 8 (1976) 477-550.

Autour de la nature de l'accident, Actes du colloque « Opuscules peudo-thomistes et problématique accidentelle » tenu à l'Université Paris IV-Sorbonne les 8 et 9 septembre 2011, RT 112 (2012) 5-231.

Averroès et les averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque international (Paris, 16-18 juin 2005), éd. J.-B. BRENET, « TEMA 40 », Turnhout, 2007.

BACKES, I., *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931.

BATAILLON, L.-J., « Les sermons de saint Thomas et la *Catena aurea* », *Commemorative Studies* (1974), t. 1, p. 67-75.

–, « Un sermon de S. Thomas sur la parabole du festin », RSPT 58 (1974) 451-456.

–, « Les crises de l'université de Paris d'après les sermons universitaires », MM 10 (1976) 155-169.

–, « 'Status quaestionis' sur les instruments et techniques de travail de S. Thomas et S. Bonaventure », dans *1274 – Année-charnière*, p. 647-658.

–, « L'édition léonine des œuvres de saint Thomas et les études médiévales », dans *Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale*,

t. 1 : *L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo,* « Studi Tomistici 10 », Cité du Vatican, 1981, p. 452-464.

–, « Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons : les *distinctiones* bibliques alphabétiques », dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*. *Définition, critique et exploitation*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 213-226.

–, « L'emploi du langage philosophique dans les sermons du treizième siècle », MM 13/2 (1981) 983-991.

–, « Les instruments de travail des prédicateurs au xiii[e] siècle », dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval,* G. Hasenohr et J. Longère éd., Paris, 1981, p. 197-209.

–, « Le sermon inédit de S. Thomas *Homo quidam fecit cenam magnam*. Introduction et édition », RSPT 67 (1983) 353-369.

–, « *Similitudines* et *exempla* dans les sermons du xiii[e] siècle », dans *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley,* K. Walsh et D. Wood ed., « Subsidia 4 », Oxford-New York, 1985, p. 191-205.

–, « De la *lectio* à la *praedicatio*. Commentaires bibliques et sermons au xiii[e] siècle », RSPT 70 (1986) 559-575.

–, « Les sermons attribués à saint Thomas. Questions d'authenticité », MM 19 (1988) 325-341.

–, « Le Père M.-D. Chenu et la théologie du Moyen Âge », RSPT 75 (1991) 449-456.

–, « Le edizioni di *Opera omnia* degli scolastici e l'edizione leonina », dans *Gli Studi di filosofia medievale fra otto e novecento,* Roma, 1991, p. 141-154.

–, « Saint Thomas et les Pères : de la *Catena* à la *Tertia Pars* », *Ordo sapientiae et amoris*, p. 15-36.

–, *La prédication au* XIIIe *siècle en France et en Italie. Études et documents*, Aldershot, 1993.

–, « Recherches sur le texte de la *Prima Pars* de la *Summa Theologie* de Thomas d'Aquin », dans *Roma, Magistra mundi. Itineraria culturae medievalis* [Mélanges L. E. BOYLE], t. I, Louvain-la-Neuve, 1998, p. 11-24.

–, « Guillaume de la Mare. Note sur sa régence parisienne et sa prédication », AFH 98 (2005) 367-422.

–, SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia, Tomus XLIV, 1, Sermones*, edidit L. J. BATAILLON *et al*., Roma, Commissio Leonina, Paris, 2014.

–, « Exemplar, Pecia, Quaternus », dans *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge*, p. 206-219.

« L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération », dans *Lector et Compilator*, p. 9-19.

– éd., voir *La production du livre universitaire.*

– et DONDAINE, A., voir DONDAINE, A., et BATAILLON, L. J., « Le Commentaire de saint Thomas sur les Météores ».

BÄUMKER, Cl., *Petrus von Hibernia der Jugendlehrer des Thomas von Aquin und seine Disputation vor König Manfred*, « Sitzungsberichte d. Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos. u. hist. Klasse », Munich, 1920.

BAGLOW, C.T., « *Modus et Forma* ». *À New Approach to the Exegesis of Saint Thomas Aquinas with an Application to the Lectura super Epistolam ad Ephesios*, Roma, Istituto Biblico, 2002.

BAZÁN, B.C., « Pluralisme de formes ou dualisme de substances. La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme », RPL 67 (1969) 31-73.

–, « Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. À propos d'un ouvrage récent de É.-H. Wéber O.P. », RPL 72 (1974) 53-155.

–, « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », dans B. C. BAZÁN, G. FRANSEN, J. F. WIPPEL, D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, « Typologie des sources du moyen âge occidental 44-45 », Turnhout, 1985 p. 12-149.

–, « Le Commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le *Traité de l'âme* », RSPT 69 (1985) 521-547.

–, « On "First Averroism" and its Doctrinal Background », dans R. LINK-SALINGER, ed., *Of Scholars, Savants and their Texts. Studies in Philosophy and Religious Thought*, New York 1989, p. 9-22.

–, « Was There Ever a "First Averroism" ? », MM 27 (2000) 31-53.

– ed., voir SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*.

Voir : *Les Philosophies morales et politiques*.

BEDOUELLE, G., *L'histoire de l'Église. Science humaine ou théologie ?*, Paris, 1992.

BELLOY, C. DE, *La visite de Dieu. Essai sur les missions des personnes divines selon saint Thomas d'Aquin*, Genève, 2006.

–, *Dieu comme soi-même, Connaissance de soi et connaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin : L'herméneutique d'Ambroise Gardeil*, Paris, 2014.

BERCEVILLE, G., « L'*Expositio continua* sur les quatre Évangiles de Saint Thomas d'Aquin (*Catena aurea*) : le Commentaire de Marc », Mémoire de D.E.A., 1988, déposé au Saulchoir, Paris.

–, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », RSPT 91, 2007, 129-144.

–, « Commentaire de l'Évangile de saint Jean II », *Transversalités*, Revue de l'Institut catholique de Paris, 103 (2007) 171-173.

Bernard Gui et son monde, « Cahiers de Fanjeaux » 16 (1981, réédité en 1995).

BERNATH, K., hrsg., *Thomas von Aquin*, t. 1 : *Chronologie und Werkanalyse*, « Wege der Forschung 188 », Darmstadt, 1978.

BERNDT, R., voir *Réceptions des Pères de l'Église*.

BERNT, G., HÖDL, L., SCHIPPERGES, H., art. « Artes liberales », LMA 1 (1980) 1058-1063.

BERTHIER, J. J., ed., voir HUMBERT DE ROMANS, *Opera de vita regulari*.

–, *Tabulae… Summae Theologicae*, Paris, 1903.

BIANCHI, L., *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Florence, 1984.

–, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergame, 1990.

–, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, « L'âne d'or », Paris, 1999.

–, « New Perspectives on the Condemnation of 1277 and its Aftermath », RTPM 70 (2003) 206-229.

–, « *Non loquatur in angulis*. Généalogie d'une formule thomasienne (*De unitate intellectus*, § 120) », dans *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Ch. ERISMANN-A. SCHNIEWIND, éd., Paris, 2008, p. 376-386.

–, *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, 2008.

BIFFI, I., « Saggio bibliografico sui misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino », *La Scuola Cattolica* 99 (1971) 175*-246*.

–, « Misteri di Cristo, sacramenti, escatologia nello *Scriptum super Sententiis* di san Tommaso d'Aquino », *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 569-623.

–, « I Misteri della vita di Cristo nei Commentari biblici di San Tommaso d'Aquino », DTP 79 (1976) 217-254.

–, *I Misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book, 1994.

BLUMENKRANZ, B., « Le *De regimine Judaeorum* : ses modèles, son exemple », dans *Aquinas and Problems of his Time*, p. 101-117.

BODÉÜS, R., « Le statut de la science politique selon Thomas d'Aquin », *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, t. I, p. 464-475.

BOÈCE DE DACIE, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum Maiorem*, J. PINBORG, H. ROOS, S. S. JENSEN ed., « Corpus Philosophicorum Danicorum Medii Aevi, IV/I », Hauniae, 1969.

De aeternitate mundi, N. G. GREEN-PEDERSEN ed., « Corpus Philosophicorum Danicorum Medii Aevi, VI/II », Hauniae, 1976.

BOLAND, V., *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*, « Studies in the History of Christian Thought 69 », Leiden, Brill, 1996.

BONAVENTURE (saint), *Opera omnia*, Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 10 t., Quaracchi, 1882-1902.

–, *Quaestio reportata de mendicitate cum annotationibus Gulielmi de S. Amore,* dans *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, F. DELORME ed., « BFSMAe 8 », Quaracchi, 1934, p. 328-356.

–, *Sermones dominicales,* J. G. BOUGEROL ed., « BFSMAe 27 », Grottaferrata, 1977.

BONINO, S.-Th., *Thomas d'Aquin*, *De la vérité Question 2* (*La science en Dieu*), Introduction, traduction et Commentaire de S.-Th. BONINO, « Vestigia 17 », Fribourg, 1996.

–, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », RT 97 (1997) 99-128.

–, « Le thomisme de 1962 à 2012. Vue panoramique », NV 87 (2012/4) 419-446.

–, « Aristotélisme et angélologie chez saint Thomas d'Aquin », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 113 (2012) 3-36.

–, *Brève histoire de la philosophie latine au Moyen Âge*, « Vestigia 40 », Fribourg-Paris, 2015.

– éd., *Saint Thomas au XIVe siècle*, Colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin, en 1996, à Toulouse, RT 97 (1997) 5-262.

– et J.-P. TORRELL, *Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la vérité* (*Question XII*) : *La prophétie* (*De prophetia*), traductions et notes par S.-Th. BONINO et J.-P. TORRELL, Paris, 2006.

BORGNET, A., ed., voir ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*.

BORGO, M., « La *Métaphysique* d'Aristote dans le *Commentaire* de Thomas d'Aquin au Ier Livre des *Sentences* de Pierre Lombard. Quelques exemples significatifs », RSPT 91 (2007) 651-692.

–, « Tommaso d'Aquino lettore dello pseudo-Dionigi Areopagita. L'uso del corpus dionisiano nel Commento alle *Sentenze* », *Documenti e Studi* 24 (2013) 153-187.

BOS, E. P., ed., voir *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*.

BOUGEROL, J. G., ed., voir BONAVENTURE (saint), *Sermones dominicales.*

BOUILLARD, H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique*, « Théologie 1 », Paris, 1944.

BOULNOIS, O., voir MICHON, C., *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'éternité du monde*.

BOULOGNE, Ch.-D., *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent*, Paris, 1968.

BOUREAU, A., *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*, « L'âne d'or », Paris, Belles Lettres, 1999.

–, « La censure dans les universités médiévales », *Annales HSS* 55 (2000) 313-323.

BOUTHILLIER, D., « Le Christ en son mystère dans les *collationes* du *Super Isaiam* de saint Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 37-64.

–, « Splendor gloriae Patris : Deux collations du *Super Isaiam* de S. Thomas d'Aquin », dans K. EMERY, Jr., and J. WAWRYKOW, ed., *Christ Among Medievals Dominicans*, p. 139-156.

– voir TORRELL, J.-P., « Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe ».

BOUYGES, M., « L'idée génératrice du *De potentia* de S. Thomas », *Revue de philosophie* 31 (1931) 113-131 ; 246-268.

BOYER, J.-P., « Parler du roi et pour le roi. Deux "Sermons" de Barthélemy de Capoue, logothète du royaume de Sicile », RSPT 79 (1995) 193-248.

–, « Le Droit civil entre *Studium* et cour de Naples : Barthélemy de Capoue et son cercle », *La Justice temporelle dans les territoires angevins aux XIIIe et XIVe siècles*, sous la dir. de J.-P. BOYER, A. MAILLOUX et L. VERDON, École française de Rome, 2005, p. 47-82.

BOYLE, J. F. « Aquinas' Roman Commentary on Peter Lombard », *Anuario filosofico* 39 (2006) 477-496.

–, « Thomas Aquinas and his *Lectura romana in primum Sententiarum* », in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard,* vol. 2, Leiden, 2010, p. 149-173.

–, « St. Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Physics », *The Review of Metaphysics* 66 (2013) 713-748.

– and L. E. BOYLE, ed., *Thomas Aquinas, Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, « Studies and Texts 152 », Toronto, PIMS, 2006.

BOYLE, L. E « The *De regno* and the Two Powers », dans *Essays in Honour of A. C. Pegis,* J. R. O'DONNELL ed., Toronto, 1974, p. 237-247 (repris dans ID., *Pastoral Care,* Étude XIII).

–, « The Quodlibets of St. Thomas and Pastoral Care », *The Thomist* 38 (1974) 232-256 (repris dans ID., *Pastoral Care*, Étude II).

–, « The *Summa confessorum* of John of Freiburg and the Popularization of the Moral Teaching of St. Thomas and of some of his Contemporaries », *Commemorative Studies,* t. 2, p. 245-268 (repris dans ID., *Pastoral Care*, Étude III).

–, « Notes on the Education of the *Fratres communes* in the Dominican Order in the Thirteenth Century », dans *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Th. Käppeli O.P*, R. CREYTENS et P. KÜNZLE ed., t. 1, « Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi 141 », Rome, 1978, p. 249-267 ; (repris dans ID., *Pastoral Care*, Étude VI).

–, *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400*, Variorum Reprints, Londres, 1981.

–, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, « The Étienne Gilson Series 5 », Toronto, 1982 (repris dans ID., *Facing history*, p. 65-92).

–, « Alia lectura fratris Thomae », MS 45 (1983) 418-429 (repris dans ID., *Facing history*, p. 93-106).

–, « Thomas Aquinas and the Duchess of Brabant », *Proceedings of the PMR Conference* 8 (1983) 23-35 (repris dans ID., *Facing history*, p. 107-122).

–, « An Autograph of St Thomas at Salerno », dans *Littera, Sensus, Sententia, Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste*, A. LOBATO ed., Milan, 1991, p. 117-134 (repris dans ID., *Facing history*, p. 123-140).

–, *Facing History : A Different Thomas Aquinas*, with an Introduction by J.-P. Torrell, « TEMA 13 », Louvain-la-Neuve, 2000.

– and John F. BOYLE, ed., *Thomas Aquinas, Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, « Studies and Texts 152 », Toronto, PIMS, 2006.

BRADY, I., art. « Jean Pecham », DS 8 (1974) 645-649.

–, « John Pecham and the Background of Aquinas's *De Aeternitate Mundi* », *Commemorative Studies*, t. 2, p. 141-178.

–, art. « Pierre Lombard », DS 12/2 (1986) 1604-1612.

BRAMS, J., « Guillaume de Moerbeke et Aristote », dans *Rencontre de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs*

de l'antiquité tardive au XIV*e siècle*, J. HAMESSE et M. FATTORI éd., Louvain-la-Neuve-Cassino, 1990, p. 317-336.
– éd., voir *Guillaume de Moerbeke.* Recueil d'études.
BRENET, J.-B., « Averroès, commentateur ou dépravateur ? », *Histoire de l'Islam et des musulmans en France, du moyen âge à nos jours,* M. ARKOUN éd., Paris, 2006, p. 223-235.
–, « Thomas d'Aquin pense-t-il ? Retours sur *Hic homo intelligit* », RSPT 93 (2009) 229-250.
–, *Thomas d'Aquin. Les créatures spirituelles,* Texte latin et traduction française en vis-à-vis, Introduction, trad. et notes par J.-B. BRENET, « Sic et non », Paris, 2010.
BROWN, S. F., « The Eternity of the World Discussion in Early Oxford », MM 21/1 (1991) 259-280.
BROUWER, C., et PEETERS, M., *Thomas d'Aquin, Première Question Disputée : La Vérité* (*De veritate*), « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 2002.
BUKOVSKI, Th. P., « Rejecting Mandonnet's Dating of St. Thomas's *De aeternitate mundi* », *Gregorianum* 71 (1990) 763-775.
–, « Understanding St. Thomas on the Eternity of the World Hep from Giles of Rome », RTAM 58 (1991) 113-125.
BURBACH, M., « Early Dominican and Franciscan Legislation Regarding St. Thomas », MS 4 (1942) 139-158.
BURGER, M., « Codex 30 der Dombibliothek Köln. Ein Arbeitsexemplar für Thomas von Aquin als Assistent Alberts des Grossen », dans *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek*, H. FINGER ed., Köln, 2005, p. 190-208.
–, « Albertus Magnus : Kritische Anfragen an das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita », dans T. BOIADJIEV, G. KAPRIEV, A. SPEER (Hgg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter,* « Rencontres de Philosophie Médiévale, 9 », Turnhout, 2000, 297-316.

CALDERA, F., « Guglielmo de la Mare tra Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia : dipendenze testuali e originalità del *Commento alle Sentenze* », AFH 98 (2005) 465-508.

CALLEBAUT, A., « Jean Pecham O.F.M. et l'augustinisme. Aperçus historiques (1263-1285) », AFH 18 (1925) 441-472.

CALLUS, D. A., *Introduction of Aristotelian Learning at Oxford*, « Proceedings of the British Academy 29 », Londres, 1944.

–, *The Condemnation of St Thomas at Oxford*, « The Aquinas Society of London, Aquinas Paper nº 5 », Londres, 1955.

–, « Les sources de saint Thomas. État de la question », dans *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, p. 93-174.

–, « The Problem of the Unity of Form and Richard Knapwell », dans *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, p. 123-160.

–, « Une œuvre récemment découverte de S. Albert le Grand : *De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis* (1271) », RSPT 44 (1960) 243-261.

–, « The Origins of the Problem of Unity of Form », *The Thomist* 24 (1961) 256-285.

CALMA, D., « La polysémie du terme averroïsme », FZPT 57 (2010) 189-198.

– éd., *Études sur les premiers siècles de l'averroïsme latin*, Turnhout, 2011.

CAPARELLO, A., « Terminologia greca tomista nel 'commentarium ad Meteorologica' », *Sacra Doctrina* 23 (1978) nº 87, 243-287.

–, « La terminologia greca nel Commentario al *De caelo* : Tommaso d'Aquino e la lingua greca », *Angelicum* 55 (1978) 415-457.

–, « Il *De motu cordis* di Tommaso d'Aquino : riflessioni e commenti », *Angelicum* 78 (2001) 69-90.

CAPPELLUTI, G., « Fra Pietro di Andria e i Segretari di S. Tommaso », *Memorie Domenicane* 6 (1975) 151-165.

CASCIARO RAMIREZ, J. M., *Las fuentes arabes y rabinicas en la doctrina de Sto. Tomás sobre la Profecia*, Rome, 1971.

CASEY, G., « An Explication of the *De Hebdomadibus* of Boethius in the Light of St. Thomas's Commentary », *The Thomist* 51 (1987) 419-434.

CASTAGNOLI, P., « Regesta Thomistica. Saggio di cronologia della vita e scritti di S. Tommaso », DTP 4 (1927) 704-724 ; 5 (1928) 110-125 ; 249-268 ; 6 (1929) 57-66 ; 444-458.

Catalogus Stamsensis, G. MEERSSEMAN ed., MOPH 18 (1936) 56-67.

CAVARNOS, J. P., « Greek translations of the *Adoro Te devote* and the *Ave verum* », *Traditio* 8 (1952) 418-423.

CESSARIO, R., « Is Aquinas's Summa only about Grace ? », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 197-209.

CHACÓN, A. C., « El tratado sobre la gracia en la 'Summa contra Gentiles' », *Scripta theologica* 16 (1984) 113-146.

CHARDONNENS, D., « L'espérance de la résurrection selon Thomas d'Aquin, commentateur du Livre de Job. "Dans ma chair, je verrai Dieu (Jb 19,26)" », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 65-83.

–, *L'homme sous le regard de la Providence*. Providence de Dieu et condition humaine selon l'*Exposition littérale sur le Livre de Job* de Thomas d'Aquin, « Bibliothèque Thomiste 50 », Paris, 1997.

Chartularium Universitatis Parisiensis, H. DENIFLE et É. CHATELAIN ed., t. 1 et 2, Paris, 1889 et 1891.

CHATELAIN, É., ed., voir *Chartularium Universitatis Parisiensis.*

CHENEVAL, F. et IMBACH, R., voir *Thomas von Aquin, Prologe*.

CHENU, M.-D., « Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271) », dans *Mélanges Mandonnet*, t. 1, p. 191-221.

–, « Le plan de la Somme théologique de saint Thomas », RT 47 (1939) 93-107.

–, *Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquin*, « Publications de l’Institut d’études médiévales 11 », Montréal-Paris, [2]1954 (quatrième tirage 1984).

–, *La théologie comme science au* XIII*e siècle*, « Bibliothèque thomiste 33 », Paris, [3]1957.

–, *St Thomas d’Aquin et la théologie*, « Maîtres spirituels 17 », Paris, 1959.

CHESTERTON, G. K., *Saint Thomas d’Aquin*, Lyon, 1935.

Christ Among the Medieval Dominicans, Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers, K. EMERY and J. WAWRYKOW, ed., Notre Dame, IN, 1998.

Chronique 1975, Institut Catholique de Toulouse, Toulouse, 1975.

CIPRIANI, S., « Riflessioni esegetiche su ‘Super S. Joannis Evangelium lectura’ di S. Tommaso », dans *Tommaso d’Aquino nel suo settimo Centenario*, t. 4, p. 41-59.

CIRILLO, A., *Cristo Rivelatore del Padre nel Vangelo di S. Giovanni secondo il Commento di San Tommaso d’Aquino*, Diss. Angelicum, Rome, 1988.

CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, « Studies in the History of Christian Thought 37 », 2 t., Leiden, 1987.

CLASEN, S., ed., voir GÉRARD D’ABBEVILLE, *Contra adversarium perfectionis christianae*.

Codices manuscripti operum Thomae de Aquino, t. 1, H.-F. DONDAINE et H.-V. SHOONER ed., Rome, 1967 ; t. 2, H.-V. SHOONER ed., Rome, 1973 ; t. 3, H.-V. SHOONER ed., Montréal-Paris, 1985.

COGGI, R., « Dolore, Providenza, Risurrezione nel libro di Giobbe. Validità di un’intuizione esegetica di S. Tommaso », *Sacra Doctrina* 27 (1982) 215-310.

COLISH, M. L., *Peter Lombard*, « Brill’s Studies in Intellectual History 41/1-2 », 2 vol., Leiden, Brill, 1994.

COLLEDGE, E., « The Legend of St. Thomas Aquinas », *Commemorative Studies*, t. 1, 13-28.

COLOSIO, I., ed., voir PETRUS A BERGAMO o. p., *Concordantiae Textuum discordantium Divi Thomae Aquinatis*.

Commemorative Studies, voir *St. Thomas Aquinas 1274-1974*.

CONGAR, Y. M.-J., art. « Théologie », DTC 15/1 (1946) 342-502.

–, « Le sens de l'‘Économie’ salutaire dans la ‘Théologie’ de S. Thomas d'Aquin (Somme théologique) », dans *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden, 1957, t. 2, p. 59-82.

–, « Saint Thomas et les archidiacres », RT 57 (1957) 657-671.

–, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe et le début du XIVe », AHDLMA 28 (1961) 34-151.

–, « Le moment économique et le moment ontologique dans la *Sacra Doctrina* (Révélation, Théologie, Somme théologique) », dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, p. 135-187.

–, « Valeur et portée œcuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin », RSPT 57 (1973) 611-626.

–, « “*In dulcedine societatis quaerere veritatem*”. Note sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIIIe siècle », dans *Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280/1980*, G. MEYER et A. ZIMMERMANN ed., Mayence, 1980, p. 47-57.

Constitutiones antiquae O.P., voir THOMAS, A. H., *De Oudste Constituties van de Dominicanen*.

CONTENSON, P.-M. de, « Documents sur les origines et les premières années de la Commission léonine », *Commemorative Studies*, t. 2, p. 331-388.

CONTICELLO, C. G., « San Tommaso ed i Padri : La *Catena aurea super Ioannem* », AHDLMA 65 (1990) 31-92.

–, « Théophylacte de Bulgarie, source de Thomas d'Aquin (*Catena aurea in Ioannem*) », dans *Philomathestatos*. *Studies in Greek and Byzantine*

Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday…, ed. by B. JANSSENS, B. ROOSEN, P. VAN DEUN, « Orientalia Lovaniensia Analecta 137 », Leuven, 2004, p. 63-75.

COPLESTON, F., *A History of Philosophy*, vol. II : *Mediaeval Philosophy. Augustine to Scotus*, Londres, 1959.

CORBIN, M., *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S. 16 », Paris, 1974.

Correctorium : voir P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes I et II* ; J.-P. MÜLLER éd., *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris* ; ID., *Le Correctorium Corruptorii « Quaestione »*.

CORTE, M. de, « Thémistius et saint Thomas d'Aquin », AHDLMA 7 (1932) 47-83.

COSTA, I., *Le* questiones *di Radulfo Brito sull'« Etica Nicomachea ». Introduzione e testo critico*, « Studia Artistarum 17 », Turnhout, 2008.

–, *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat. 14698)*, « Studia Artistarum 23 », Turnhout, 2010.

COUILLAUD, B., SAINT THOMAS D'AQUIN, *L'astrologie. Les opérations cachées de la nature. Les sorts*, traduction, introduction et notes de B. COUILLAUD, Paris, Belles Lettres, 2008.

COUILLAUD, B. et M., SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Peryermenias (Traité de l'interprétation) d'Aristote*, traduction, introduction et notes de Bruno et Maylys, Paris, 2004.

COULON, R., art. « Annibaldi ou Annibaldeschi della Molara », DHGE 3 (1924) 387-388.

CREMASCOLI, G., SANTI, F., ed., *La Bibbia del XIII secolo, Storia del testo, storia dell'esegesi*, *Convegno della SISMEL, Firenze, 2001*, Florence, 2004.

CREYTENS, R., « Le *Studium Romanae Curiae* et le Maître du Sacré Palais », AFP 12 (1942) 5-83.

–, « Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Peñafort (1241) », AFP 18 (1948) 5-68.

CROWE, M. B., « Peter of Ireland's Approach to Metaphysics », MM 2 (1963) 154-160.

–, « Peter of Ireland : Aquinas' Teacher of the Artes Liberales » dans *Arts libéraux*, p. 617-626.

CROWLEY, T., « John Peckham, O.F.M., Archbishop of Canterbury, versus the New Aristotelianism », *Bulletin of the John Rylands Library* 33 (1950) 241-255.

DABROWSKI, W., « Il concetto della rivelazione nel *Super Boetium De Trinitate* di san Tommaso d'Aquino », *Angelicum* 77 (2000) 459-476.

DAGUET, F., « Saint Thomas et les deux pouvoirs », RT 102 (2002) 531-568.

–, « Le bien commun dans la théologie politique de saint Thomas », RT 114 (2014) 95-127.

–, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste 64 », Paris, 2015.

DAHAN, G., « L'Église et les juifs au Moyen Âge (XIIe-XIVe siècle) », dans *Atti del Congresso internazionale dell'AAISG*, Roma, 1988, p. 19-43.

–, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe s.*, Paris, 1999.

–, « Thomas d'Aquin, commentateur de la première épître aux Corinthiens », *Introduction* au Commentaire de S. Thomas, dans la traduction de J.-É. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, 2002, p. I-XXXVII.

–, « Maïmonide dans les controverses universitaires du XIIIe siècle », *Maïmonide philosophe et savant* (2004), p. 367-393.

–, « Exégèse et théologie dans le Commentaire de Thomas d'Aquin sur la Seconde épître aux Corinthiens », *Introduction* au Commentaire de S. Thomas, dans la traduction de J.-É. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, 2005, p. I-XLVII.

–, « Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible », RSPT 91 (2007) 109-127.

–, « Thomas d'Aquin, lecteur de Galates : exégèse et herméneutique », *Introduction* au Commentaire de S. Thomas, dans la traduction de J.-É. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, 2008, p. IX-LI.

–, *Interpréter la Bible au Moyen Âge. Cinq écrits du* XIII*e* *siècle sur l'exégèse de la Bible traduits en français*, Paris, Parole et Silence, 2009.

–, « Le Commentaire de Thomas d'Aquin sur les Romains dans la tradition de l'exégèse médiévale », dans *Lectures de l'Épître aux Romains*, par divers auteurs, Colloque de la Faculté Notre-Dame (27 et 28 mars 2009), Paris, 2009, p. 79-118.

–, « Thomas d'Aquin, commentateur de l'épître aux Éphésiens : pédagogie et exégèse », *Introduction* au Commentaire de S. Thomas, dans la traduction de J.-É. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, 2012, p. 15-38.

–, « Thomas d'Aquin commente l'épître aux Philippiens », dans la traduction de J.-É. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, 2015, p. 11-38.

–, « Exegesis and Hermeneutics », dans *Reading Sacred Scripure with Thomas Aquinas* (à paraître), voir P. ROSZAK et J. VIJGEN, éd., Turnhout, 2015.

DALES, R. C., *Medieval Discussion on the Eternity of the World*, Leiden, 1990.

– ed., voir *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*.

D'ANCONA COSTA, C., *Tommaso d'Aquino. Commento al « Libro delle cause »*, a cura di Cristina d'Ancona Costa, Milano, 1986.

–, « Saint Thomas lecteur du *Liber de Causis*. Bilan des recherches contemporaines concernant le *De Causis* et analyse de l'interprétation

thomiste », RT 92 (1992) 785-817 (repris dans *Recherches sur le Liber de Causis*, p. 229-258).
–, *Recherches sur le Liber de Causis*, « Études de Philosophie médiévale 72 », Paris, 1995.
–, « La notion de l'un dans Thomas d'Aquin. Une confrontation des commentaires sur les *Noms divins* et sur la *Métaphysique* », RTPM 64/2 (1997) 315-351.
DAUPHINAIS, M., and LEVERING, M., ed., *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological Exegesis and Speculative Theology*, Washington, D.C., 2005.
DAVIES, B., STUMP, E., *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. by…, Oxford, 2012.
DAWSON, J. D., « William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition », MS 40 (1978) 223-238.
Definitiones Capituli generalis Argentinae celebrati anno 1282, G. FUSSENEGGER ed., AFH 26 (1933) 127-140.
DECOSSAS, B., « Les exigences de la causalité créatrice selon l'*Expositio in Librum de causis* de Thomas d'Aquin », RT 94 (1994) 241-272.
DE GHELLINCK, J., art. « Pierre Lombard », DTC 12/2 (1935) 1941-2019.
DE GRIJS, F. J. A., « The Theological Character of Aquinas' *De Aeternitate Mundi* », dans *The Eternity of the World*, p. 1-8.
DELARUELLE, E., « La translation des reliques de saint Thomas d'Aquin à Toulouse (1369) et la politique universitaire d'Urbain V », BLE 56 (1955) 129-146.
DELAURENTI, B., *La Puissance des mots – « Virtus verborum ». Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Paris, 2007.
DELHAYE, Ph., « Guillaume de Saint-Amour », DS 6 (1967) 1237-1240.
DELLE DONNE, F., « *Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum*. Edizione e studio dei documenti relativi allo *Studium* di Napoli in età

sveva », *Bullettino dell'istituto storico italiano per il medio evo* 111 (2009) 101-225.

DELOFFRE, M.-H., *Thomas d'Aquin, Question disputée : L'union du Verbe incarné* (*De unione Verbi incarnati*), Texte latin de l'édition Marietti, Intr., trad. et notes, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », Paris, 2000.

–, « L'unité d'être dans le Christ selon les premiers disciples de saint Thomas : le XIII[e] siècle », RT 105 (2005) 227-271.

DELORME, F., ed., voir BONAVENTURE (saint), *Quaestio reportata de mendicitate : Jean Pecham, De perfectione evangelica*.

DENIFLE, H., « Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni », dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1 (1885) 49-142.

–, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885.

–, « Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris ? », RT 2 (1894) 149-161.

– ed., voir *Chartularium Universitatis Parisiensis.*

DESTEMBERG, A., « Le modèle parisien des *cessationes a sermonibus et lectionibus* ou l'invention de la "grève" à l'Université (XIII[e]-XV[e] siècle) », dans *Universitas scolarium*, p. 72-102.

DESTREZ, J., « Les disputes quodlibétiques de saint Thomas d'après la tradition manuscrite », dans *Mélanges thomistes*, p. 49-108.

–, *Études critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, « Bibliothèque thomiste 18 », Paris, 1933.

DIETRICH DE FREIBERG, THIERRY DE FREIBERG, *Œuvres choisies*. I : *Substances, quidités et accidents*, Textes latins traduits et annotés par C. KÖNIG-PRALONG et R. IMBACH ; II : *La vision béatifique*, Texte latin traduit et annoté par A.-S. FABRE, avec la collaboration de R. IMBACH, Paris, 2008 et 2012.

–, *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, éd. par J. BIARD, D. CALMA et R. IMBACH, « Studia Artistarum 19 », Turnhout, 2009.
DOIG, J. C., *Aquinas on the Metaphysics. À Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague, 1972.
–, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics : A Historical Perspective*, Dordrecht, 2001.
DOMANYI, Th., *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Berne, 1979.
DONDAINE, A., « Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la Question des attributs divins ? », BT 3 (1930-1933) 171*-182*.
–, « Saint Thomas et la dispute des attributs divins (*I Sent., d.2, a.3*) », AFP 8 (1938) 253-262.
–, « Un Commentaire scripturaire de Roland de Crémone », AFP 11 (1941) 109-137.
–, *Secrétaires de saint Thomas*, Rome, 1956.
–, « *Venerabilis Doctor* », dans *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, p. 211-225.
–, « Les *Opuscula fratris Thomae* chez Ptolémée de Lucques », AFP 31 (1961) 142-203.
–, « Sermons de Réginald de Piperno », dans *Mélanges Eugène Tisserant* VI, « Studi e Testi 236 », Cité du Vatican, 1964, p. 357-394.
–, « La Collection des œuvres de saint Thomas dite de Jean XXII et Jaquet Maci », *Scriptorium* 29 (1975) 127-152.
–, « La lettre de saint Thomas à l'abbé du Montcassin », *Commemorative Studies*, t. 1, p. 87-108.
– et BATAILLON, L.-J., « Le Commentaire de saint Thomas sur les *Météores* », AFP 36 (1966) 81-152.
– et KÄPPELI, Th., ed., voir *Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae*.

– et PETERS, J., « Jacques de Tonengo et Giffredus d'Anagni auditeurs de saint Thomas », AFP 29 (1959) 52-72.

DONDAINE, H.-F., « Le *Contra errores Graecorum* de S. Thomas et le IVe livre du *Contra Gentiles* », dans *Les sciences philosophiques et théologiques*, 1941-1942, p. 156-162.

–, « Les scolastiques citent-ils les Pères de première main ? », RSPT 36 (1952) 231-243.

–, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Rome, 1953.

–, « Note sur la documentation patristique de saint Thomas à Paris en 1270 », RSPT 47 (1963) 403-406.

–, « Le *De 43 quaestionibus* de Robert Kilwardby », AFP 47 (1977) 5-50.

–, « 'Alia lectura fratris Thomae' ? (Super I Sent.) », MS 42 (1980) 308-336.

– et SHOONER, H.-V., voir *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, t. I.

DONOHOO, L. J., « The Nature and Grace of *Sacra Doctrina* in St. Thomas's *Super Boetium De Trinitate* », *The Thomist* 63 (1999) 343-401.

DOOLAN, G. T., « Aquinas on Separate Substances and the Subject Matter of Metaphysics », *Documenti e Studi* 22 (2011) 347-382.

DOUAIS, C., *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au treizième et quatorzième siècle* (*1216-1342*), Paris-Toulouse, 1884.

–, *Les reliques de saint Thomas d'Aquin. Textes originaux*, Paris, 1903.

DOZOIS, C., « Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin », *Revue de l'Université d'Ottawa* 33 (1963) 28*-48* et 145*-167* ; 34 (1964) 231*-241* ; 35 (1965) 75*-90*.

DRUART, Th.-A., voir TAYLOR, R. C.

DUFEIL, M.-M., « Évolution ou fixité des institutions ecclésiales : une controverse universitaire. L'édition critique de trois œuvres polémiques de saint Thomas d'Aquin », RSPT 55 (1971) 464-479.

–, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Paris, 1972.

–, *Saint Thomas et l'histoire*, « Senefiance 29 », Aix-en-Provence, 1991.

DUIN, J. J., « Nouvelles précisions sur la chronologie du *Commentum in Metaphysicam* de S. Thomas », RPL 53 (1955) 511-524.

DUMONT, C., « La réflexion sur la méthode théologique. Un moment capital : le dilemme posé au XIII[e] siècle », NRT 83 (1961) 1034-1050 ; 84 (1962) 17-35.

DUNNE, M. W., « The Person of Peter of Ireland », dans *Magistri Petri de Ybernia, Expositio et Quaestiones in Aristotelis Librum de longitudine et brevitate vitae*, Louvain-la Neuve, 1993.

–, « Concerning "Neapolitan Gold" : A Note on William of Tocco and Peter of Ireland. À Response to Andrea Robiglio », BPM 45 (2003) 61-65.

DUNPHY, W., ed., voir SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam.*

DUPRÉ LA TOUR, N., voir MICHON, C., *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'éternité du monde*.

DURANTEL, J., *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919.

DUVAL, A., « L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique », dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, p. 221-247.

ÉCHARD, J., voir QUÉTIF, J., et ÉCHARD, J., *Scriptores ordinis praedicatorum*.

ÉCHIVARD, J.-B., *Une introduction à la Philosophie. Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux œuvres principales d'Aristote*, 5 vol., Paris, 2004-2008.

ECKERT, W. P., « Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen », FZPT 18 (1971) 7-28.

EDGREN, R., éd., voir MAHIEU LE VILAIN, *Les Metheores d'Aristote.*

EHRLE, F., « Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. II : Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5 (1889) 603-613.

–, « L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali », dans *Xenia tomistica* III, p. 517-588.

ELDERS, L., *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate,* Rome, 1974.

–, « Le Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le *De caelo* d'Aristote », *Proceedings of the World Congress on Aristotle* (Thessaloniki, August 7-14, 1978), t. 2, Athènes, 1981, p. 173-187.

–, « Les citations de saint Augustin dans la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin », *Doctor communis* 40 (1987) 115-167.

–, *Autour de saint Thomas d'Aquin*. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique, 2 t., Paris-Bruges, 1987.

–, « Le Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le *De Anima* d'Aristote », *Autour de saint Thomas*, t. 1, p. 55-76.

–, « St. Thomas Aquinas' Commentary on the *Metaphysics* of Aristotle », *Autour de saint Thomas,* t. 1, p. 123-145.

–, « St. Thomas Aquinas' Commentary on the *Nicomachean Ethics* », *Autour de saint Thomas*, t. 1, p. 77-122.

–, « St. Thomas Aquinas' Commentary on the *Physics* of Aristotle », *Autour de saint Thomas*, t. 1, p. 23-63.

–, « Saint Thomas d'Aquin et Aristote », RT 88 (1988) 357-376 (repris dans *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, p. 37-56).

–, « Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du Liber de Causis », RT 89 (1989) 427-442 (repris dans *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, p. 269-291).

– éd., *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin*, « Studi Tomistici 37 », Cité du Vatican, 1990.

–, « La méthode suivie par saint Thomas d'Aquin dans la composition de la Somme de théologie », NV 66 (1991) 178-192.

–, « Averroès et saint Thomas d'Aquin », *Doctor communis* 45 (1992) 46-56 (repris dans *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, p. 339-365).

–, « Présence de saint Jérôme dans les œuvres de Thomas d'Aquin », NV 80/4 (2005) 33-61.

–, *Sur les traces de saint Thomas d'Aquin théologien. Étude de ses commentaires bibliques. Thèmes théologiques*, Paris, 2009.

–, « La présence de saint Grégoire le Grand dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin », NV 86/2 (2011) 155-180 (repris dans *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, p. 219-246).

–, *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs. La présence des grands philosophes et Pères de l'Église dans les œuvres de Thomas d'Aquin*, Paris, 2015.

ELLUL, J., « Thomas Aquinas and Muslim-Christian Dialogue. An Appraisal of the *De rationibus fidei* », *Angelicum* 80 (2003) 177-200.

EMERY, G., « Amitié et vie spirituelle : Jourdain de Saxe et Diane d'Andalò », *Sources* 18 (1992) 97-108.

–, « Le Père et l'œuvre trinitaire de création selon le Commentaire des *Sentences* de S. Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris* (1993) p. 85-117.

–, *La Trinité créatrice*. Trinité et création dans les commentaires aux *Sentences* de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, « Bibliothèque thomiste 47 », Paris, 1995.

–, « Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas. Cérinthe, les Ébionites, Paul de Samosate et Photin », RT 95 (1995) 371-398.

–, « Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils* », RT 96 (1996) 5-40.

–, *Thomas d'Aquin, Traités. Les raisons de la foi. Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Intr., trad. du latin et annotation par

G. EMERY, « Sagesses chrétiennes », Paris, 1999.
–, « Saint Thomas et l'Orient chrétien », NV 74 (1999/4) 19-36.
–, « Dieu, la foi et la théologie chez Durand de Saint-Pourçain », RT 99 (1999) 659-699.
–, *Trinity in Aquinas*, Ypsilanti, MI, 2003.
–, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, « Théologies », Paris, 2004.
–, « Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas's *Commentary on St. John* », (repris de *Trinity in Aquinas*, p. 271-379).
–, « L'Esprit-Saint dans le Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'épître aux Romains », NV 82 (2007) 373-408.
–, « *Theologia* and *Dispensatio* : The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology », *The Thomist* 74/4 (2010) 515-561 (repris dans M. PALUCH, P. LICHACZ, *Dominicans and the Challenge of Thomism*, p. 85-130).
–, « La relation de création », NV 88 (2013) 9-43.
EMERY JR, K., voir *Christ among the Medieval Dominicans*.
EMERY JR, K. et al., voir *Philosophy and Theology in the studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*.
ENDRES, J. A., « Studien zur Biographie des hl. Thomas v. Aquin », *Historisches Jahrbuch* 29 (1908) 537-558, 774-789.
ESCHMANN, I. T., « A Catalogue of St. Thomas Works », dans É. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, transl. by L. K. SHOOK, New York, 1956, p. 381-437.
–, « The Quotations of Aristotle's Politics in St. Thomas' *Lectura super Matthaeum* », MS 18 (1956) 232-240.
–, « St. Thomas Aquinas on the two Powers », MS 20 (1958) 177-205.
ETZKORN, G. J., ed., voir JEAN PECHAM, *Quodlibeta quatuor*.
EVANS, G. R., voir *Medieval Commentary*.

EWBANK, M. B., « Remarks on Being in St. Thomas' *Expositio De Divinis Nominibus* », AHDLMA 56 (1989) 123-149.

FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turin, [3]1963.

FAES DE MOTTONI, B., et U. HORST, « Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen », MThZ 40 (1989) 173-199.

FAUCON, P., *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Lille-Paris, 1975.

Federico II e le nuove culture, Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre, 1994, Spoleto, 1995.

FÉDOU, M., voir *Réceptions des Pères de l'Église.*

FERRUA, A., ed., voir *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*.

FITZGERALD, L. P., « St. Thomas Aquinas and the Two Powers », *Angelicum* 56 (1979) 515-556.

FLASCH, K., *Aufklärung im Mittelalter ? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt*, « Excerpta classica 6 », Mayence, 1989.

FLICHE, A., THOUZELLIER, C., AZAIS, Y., *La chrétienté romaine (1198-1274)*, « Histoire de l'Église 10 », Paris, 1950.

FLÜELER, C., *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, « Bochumer Studien zur Philosophie 19 », 2 vol., Amsterdam/Philadelphia, 1992.

Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati, D. PRÜMMER et M.-H. LAURENT ed., Toulouse, s.d. (6 fasc., originellement publiés dans la *Revue thomiste* de 1911 à 1937).

Fontes : voir *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*.

FOSTER, K., *The Life of Saint Thomas Aquinas*, Londres, 1958.

FRIEDMAN, R. L., « Peter Lombard and the Development on the *Sentences* Commentary in the Thirteenth and Fourteenth Centuries », dans *Pietro*

Lombardo, p. 459-478.

J. FROULA, « *Esse secundarium* : An Analogical Term Meaning that by which Christ is Human », *The Thomist* 78 (2014) 557-580.

FUSSENEGGER, G., ed., voir *Definitiones Capituli generalis Argentinae.*

GALUSKA, Th., *Tomasza z Akwinu*, Lectura super Matheum *Cap. I-II*, *Studium historyczno-krytyczne I edycja texkstu*, Cracovie, 2011.

GALLUZZO, G., « Il tema della verità nell'*Expositio Libri Peryermenias* di Tommaso d'Aquino », *Documenti e Studi* 11 (2000) 217-257.

–, « Aquinas on the Structure of Aristotle's *Metaphysics* », *Documenti e Studi* 15 (2004) 353-386.

–, « Aquinas interpretation of Aristotle's *Metaphysics*, Book Z », RTPM 74/2 (2007) 423-481.

–, *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics, I. Aristotle's Ontology and the Middle Ages. The Tradition of Met. Book Zeta*, « STGMA 110 », vol. 1, Leiden-Boston, 2013.

–, « St. Thomas's Aquinas Commentary on Aristotle's *Physics* », *The Review of Metaphysics* 66 (2013) 713-748.

–, « Aquinas Commentary on the Metaphysics », dans F. AMERINI, G. GALLUZZO, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Leiden, 2014, p. 209-254.

GARDEIL, H.-D., « Le plan de la Somme théologique », dans *S. Thomas d'Aquin, Somme Théologique : La théologie*, (*Ia, Prologue et Q. 1*), Paris, Tournai, Rome, 1968, p. 171-202.

GAUTHIER, R.-A., « La date du Commentaire de Saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque », RTAM 18 (1951) 66-105.

–, « Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis' », RTAM 19 (1952) 271-326.

–, *Introduction historique* à *S. Thomas d'Aquin. Contra Gentiles*, trad. de R. BERNIER et M. CORVEZ, t. 1, Paris, 1961, p. 7-123.

–, *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, t. I/1 : *Introduction*, Louvain-Paris, [2]1970.

–, « Quelques questions à propos du Commentaire de S. Thomas sur le *De anima* », *Angelicum* 51 (1974) 419-472.

–, « Le cours sur l'*Ethica noua* d'un maître ès arts de Paris (1235-1240) », AHDLMA 43 (1975) 71-141.

–, « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique », RSPT 66 (1982) 3-55.

–, « Note sur les débuts (1225-1240) du 'premier averroïsme' », RSPT 66 (1982) 321-374.

–, « Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 », RSPT 67 (1983), p. 212-232.

–, *Anonymi, Magistri Artium (c. 1245-1250), Lectura in Librum De anima a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz. V. E. 828)*, R.-A. GAUTHIER ed., « Spicilegium Bonaventurianum 24 », Grottaferrata, 1985.

–, SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils, Introduction* par René-Antoine GAUTHIER, Paris, 1993.

GEENEN, C. G., « Saint Thomas et les Pères », dans l'art. « Thomas d'Aquin (saint) », DTC 15/1 (1946) 738-761.

–, « En marge du concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les œuvres de saint Thomas », *Angelicum* 29 (1952) 43-59.

–, « Les *Sentences* de Pierre Lombard dans la *Somme* de saint Thomas », dans *Miscellanea Lombardiana*, Novara, 1957, p. 295-304.

–, « Le fonti patristiche come 'autorità' nella teologia di San Tommaso », *Sacra Doctrina* 20 (1975) n° 77, 7-17.

GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste 23 », Paris, 1942, [2]1953.

–, « Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote », dans *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, p. 175-220.

–, « Les rédactions successives de *Contra Gentiles I, 53* d'après l'autographe », dans *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, « Recherches de philosophie 6 », Paris, 1963, p. 221-240.

GEISELMANN, J. R., « Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin », *Theologische Quartalschrift* 107 (1926) 198-222 ; 108 (1927) 233-255.

GÉNICOT, L., « Le *De Regno* : spéculation ou réalisme ? », dans *Aquinas and Problems of his Time*, p. 3-17.

GÉRARD D'ABBEVILLE, *Contra adversarium perfectionis christianae*, S. CLASEN ed., AFH 31 (1938) 276-329 ; 32 (1939) 89-200.

GÉRARD DE FRACHET, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum* …, B. M. REICHERT ed., MOPH 1, Louvain, 1896.

GERKEN, A., art. « Bonaventura », LMA 2 (1983) 402-407.

GERULAITIS, L.V., « The Canonization of Saint Thomas Aquinas », *Vivarium* 5 (1967) 25-46.

GHELLINCK, J., voir DE GHELLINCK, J..

GIACON, C., « Il platonismo di Aristotele e S. Tommaso », *Doctor Communis* 28 (1975) 153-170.

GILLES DE ROME, *Errores philosophorum*, J. KOCH ed., Milwaukee, 1944.

–, *Opera omnia*, t. III/1 : *Apologia*, R. WIELOCKX ed., Florence, 1985.

–, *Opera omnia*, t. III/2., *Reportatio Lecturae super Libros* I-IV *Sententiarum*…, a cura di C. LUNA, Florence, 2003.

GILLON, L.-B., « La pluralité des formes », dans l'art. « Thomas d'Aquin », DTC 15/1 (1946) 678-684.

GILS, P.-M., « Les *Collationes* marginales dans l'autographe du Commentaire de S. Thomas sur Isaïe », RSPT 42 (1958) 253-264.

–, « Textes inédits de S. Thomas : les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », RSPT 45 (1961) 201-228 ; 46 (1962) 445-462 et 609-628.

–, « Le MS. *Napoli, Biblioteca Nazionale I.B.54* est-il de la main de S. Thomas ? », RSPT 49 (1965) 37-59.

Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, Contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di R. IMBACH e A. MAIERÙ, Rome, 1991 (impr. 1992).

GLORIEUX, P., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 2 t., « Bibliothèque thomiste 5 et 21 », Paris, 1925 et 1935.

–, « Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford », RT 32, N.S. 10 (1927) 259-291.

–, *Les premières polémiques thomistes I. Le Correctorium Corruptorii « Quare »*, « Bibliothèque thomiste 9 », Le Saulchoir, Kain, 1927.

–, « Le ‘Contra impugnantes’ de S. Thomas », *Mélanges Mandonnet*, t. 1, p. 51-81.

–, « Pour qu’on lise le *De perfectione* », *Vie Spirituelle, Supplément* 23 (1930) 97-126.

–, « Les Questions Disputées de S. Thomas et leur suite chronologique », RTAM 4 (1932) 5-33.

–, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle*, 2 vol., « Études de philosophie médiévale 17 et 18 », Paris, 1933.

–, « Les polémiques ‘contra Geraldinos’ », RTAM 6 (1934) 5-41.

–, « Une offensive de Nicolas de Lisieux contre saint Thomas d’Aquin », BLE 39 (1938) 121-129.

–, « *Sentences* (Commentaires sur les) », DTC 14/2 (1941) 1860-1884.

–, « Pour la chronologie de la Somme », MSR 2 (1945) 59-98.

–, « Tempier (Étienne) », art. DTC 15/1 (1946) 99-107.

–, « Les Quodlibets VII-XI de S. Thomas d’Aquin. Étude critique », RTAM 13 (1946) 282-303.

–, « Non in marginibus positis », RTAM 15 (1948) 182-184.

–, « Un maître polémiste : Thomas d’Aquin », MSR 5 (1948) 153-174.

–, « Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie », RTAM 17 (1950) 237-266.

–, *Les premières polémiques thomistes :* II. *Le Correctorium Corruptorii « Sciendum »*, « Bibliothèque thomiste 31 », Paris, 1956.

–, « Le conflit de 1252-1257 à la lumière du Mémoire de Guillaume de Saint-Amour », RTAM 24 (1957) 364-372.

–, « La Christologie du *Compendium theologiae* », *Sciences ecclésiastiques* 13 (1961) 7-34.

–, « L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII[e] siècle », AHDLMA 35 (1968) 65-186.

–, « *Pro et contra Thomam*. Un survol de cinquante années », dans *Sapientiae Procerum Amore*. *Mélanges […] J.-P. Müller*, « Studia Anselmiana 63 », Rome, 1974, p. 255-287.

GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibets onze-quatorze*, J. HOFFMANS éd., « Les Philosophes belges 5, fasc. 1-2 », Louvain, 1932.

GODEFROY, F., *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX[e] au XV[e] siècle*, 10 t., Paris, 1880-1902.

GOMEZ NOGALES, S., « Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme », dans *Aquinas and Problems of his Time*, p. 161-177.

GOROCHOV, N., *Naissance de l'Université. Les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v. 1245)*, Paris, 2012.

GRABMANN, M., « Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert », DT (Fr.) 1 (1923) 233-249.

–, « Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens », dans *Xenia thomistica* III, p. 189-231 ; repris dans ID., *Mittelalterliches Geistesleben* I, p. 392-431.

–, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 vol., Munich, 1926, 1936, 1956.

–, « Die persönlichen Beziehungen des hl. Thomas von Aquin », *Historisches Jahrbuch* 57 (1937) 305-322.

–, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, « BGPTMA 22, 1-2 », Münster Westf., [3]1949.

GRAND, Ph., « Le *Quodlibet* XIV de Gérard d'Abbeville. La vie de Gérard d'Abbeville », AHDLMA 39 (1964) 207-269.

–, art. « Gérard d'Abbeville », DS 6 (1967) 258-263.

GRANT, E., « The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages », *Viator* 10 (1979) 211-244.

GREEN-PEDERSEN, N. G., ed., voir BOÈCE DE DACIE, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum Maiorem*.

GRIJS, F. J. A., voir DE GRIJS, F. J. A..

GUGGENHEIM, A., *Jésus Christ, Grand prêtre de l'Ancienne et de la nouvelle Alliance*, *Étude théologique et herméneutique du Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'épître aux Hébreux*, Paris, 2004.

GUILLAUME DE LA MARE, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, H. KRAML ed., Munich, 1989.

GUILLAUME DE MOERBEKE, voir THÉMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote.*

Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286), J. BRAMS et W. VANHAMEL éd., Leuven, 1989.

GUILLAUME DE SAINT-AMOUR, *Guillielmi de Sancto Amore, Opera omnia quae reperiri potuerunt*, Constantiae, 1632.

–, « *Quaestio De quantitate eleemosynae* », dans TRAVER, *William of Saint-Amour's*, p. 323-332.

–, « *Quaestio De valido mendicante* », dans TRAVER, *William of Saint-Amour's*, p. 333-342.

–, « *De Periculis novissimorum temporum* », dans Geltner, ed., *William of Saint-Amour*.

–, <*Quaestio de mendicitate*>, dans Traver, *Opuscula*, p. 123-154.

–, <*Qui amat periculum*>, dans Traver, *Opuscula*, p. 155-178.

–, <*Si quis diligit me*>, dans Traver, *Opuscula*, p. 179-189.

–, <*De pharisaeo et publicano*>, dans Traver, *Opuscula*, p. 198-205.

–, « Les *Responsiones* », voir Faral.

Guillaume de Tocco, voir Le Brun-Gouanvic, C., *Édition critique de l'Ystoria sancti Thome de Aquino.*

Guyot, B.-G., éd., voir *La production du livre universitaire.*

Gy, P.-M., « L'Office du *Corpus Christi* et S. Thomas d'Aquin. État d'une recherche », RSPT 64 (1980) 491-507.

–, « Le texte original de la Tertia Pars de la *Somme Théologique* de S. Thomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'Édition léonine : le cas de l'Eucharistie », RSPT 65 (1981) 608-616.

–, « L'Office du *Corpus Christi* et la théologie des accidents eucharistiques », RSPT 66 (1982) 81-86.

–, « La relation au Christ dans l'Eucharistie selon S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin », dans *Sacrements de Jésus-Christ*, J. Doré éd., Paris, 1983, p. 69-106 ; repris dans Id., *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 247-283.

–, « L'Office du *Corpus Christi*, œuvre de S. Thomas d'Aquin », dans Id., *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 223-245.

–, « La documentation sacramentaire de Thomas d'Aquin. Quelle connaissance S. Thomas a-t-il de la tradition ancienne et patristique ? », RSPT 80 (1996) 425-431.

–, « Hugues de Saint-Cher dominicain », dans *Hugues des Saint-Cher*, p. 23-28.

HAGEMANN, L. B., « Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei », MM 19 (1988) 459-483.

HALL, D. C., *The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De Trinitate of Boethius*, « STGMA 33 », Leiden, 1992.

HAMESSE, J., « *Collatio* et *reportatio* : deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge », dans *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge*, O. WEIJERS éd., « Civicima 1 », Turnhout, 1988, p. 78-87.

–, « Theological Quaestiones Quodlibetales », dans C. Schabel, *Theological Quodlibeta*, vol. I, p. 17-48.

HARKINS, B., *God in St. Thomas Commentaries on Aristotle's Physics and Metaphysics*, Diss. Angelicum, Rome, 1986.

HASKINS, Ch. H., *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, ^{2}1927.

–, *Studies in Medieval Culture*, Oxford, 1929.

HAYEN, A., « La structure de la Somme théologique et Jésus », *Sciences Ecclésiastiques* 12 (1960) 59-82.

–, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*, Louvain-Paris, 1952.

HAYOUN, M.-R., et LIBERA, A. de, *Averroès et l'averroïsme*, « Que Sais-Je ? 2631 », Paris, 1991.

HEATH, T. R., « St. Thomas and the Aristotelian Metaphysics », NS 34 (1960) 428-460.

HENDRICKX, M., *Sagesse de Dieu et sagesse des hommes. Le Commentaire de 1 Co 1-4 et sa confrontation avec la grande glose de Pierre Lombard*, Louvain-la-Neuve, 1987.

HENLE, R. J., *Saint Thomas and Platonism.* À Study of the *Plato* and *Platonici* Texts in the Writings of Saint Thomas, La Haye, 1956.

HENRI DE GAND, *Opera omnia*, t. 14 : *Quodlibet* X, R. MACKEN ed., Leuven-Leiden, 1981.

HENRI DE HERFORD, *Liber de rebus memorabilioribus sive Cronicon*, A. POTTHAST ed., Göttingen, 1859.

HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, « Philosophes médiévaux 22 », Louvain-Paris, 1977.

–, « Étienne Tempier et ses condamnations », RTAM 47 (1980) 231-270.

–, « Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277 », MM 15 (1982) 226-246.

–, art. « Nicolas de Lisieux », *Catholicisme* 9 (1982) 1254-1255.

–, « Trois articles de la seconde rédaction du *Correctorium* de Guillaume de la Mare », RTAM 51 (1984) 230-241.

–, « Note sur le syllabus 'antirationaliste' du 7 mars 1277 », RPL 88 (1990) 404-416.

–, « L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277 », RTPM 64 (1997) 3-31.

–, « Thomas d'Aquin directement visé par la censure du 7 mars 1277 ? Réponse à John F. Wippel », dans *Roma, Magistra mundi* [Mélanges offerts au Père L. E. Boyle], Louvain-La-Neuve, 1998, p. 428-437.

–, « Thomas d'Aquin compromis avec Gilles de Rome en mars 1277 ? », *Revue d'Histoire ecclésiastique* 93 (1998) 5-26.

HOENEN, M. J. F. M., « Being and Thinking in the *Correctorium fratris Thomae* and the *Correctorium corruptorii Quare*. Schools of Thought and Philosophical Methodology », MM 28 (2001) 417-435.

HÖDL, L., « Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der Thomasischen Formlehre », *Scholastik* 39 (1964) 178-196.

–, voir BERNT, G., HÖDL, L., SCHIPPERGES, H., art. « Artes liberales ».

HÖRNER, P., *Catena aurea deutsch, Die ostmitteldeutsche Übersetzung des Katenenkommentar des Thomas von Aquin*, Bd. 1, *Lukasevangelium Text*, Berlin-New York, 2008.

HOFFMANS, J., éd., voir GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibets onze-quatorze.*

Hommage au Père M.-D. Chenu, RSPT 75 (1991) (n° spécial, juillet).

HORST, U., « Über die Frage einer Heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung », MThZ 12 (1961) 97-111 ; repris dans *Thomas von Aquin*, *Chronologie und Werkanalyse*, p. 373-395.

–, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts,* Berlin, 1992.

–, « Mendikant und Theologe. Thomas v. Aquin in den Armutsbewegungen seiner Zeit (Zu Contra Retrahentes c. 15) », MThZ 47 (1996) 13-31.

–, « Thomas von Aquin Professor und Consultor », MThZ 48 (1997) 205-218.

–, « Thomas von Aquin und der Predigerorden », *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1998) 35-52.

–, *Bischöfe und Ordensleute*. *Cura principalis animarum* und *via perfectionis* in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin, Berlin, 1999.

–, « Evangelische Armut und Kirche. Ein Konfliktfeld in der scholastischen Theologie des 13. Jahrhunderts », MM 27 (2000) 308-320.

–, *Wege in die Nachfolge Christi. Die Theologie des Ordenstandes nach Thomas von Aquin*, « Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N.F. 12 », Berlin, 2006.

–, « Was hat Thomas von Aquin veranlasst, in den Predigerorden einzutreten ? », *Archa Verbi* 6 (2009) 102-120.

–, « Wunder und Bekehrung nach dem Johanneskommentar des hl. Thomas von Aquin », *Archa Verbi* 7 (2010), 68-93.

– und B. FAES DE MOTTONI, « Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen », MThZ 40 (1989) 173-199.

HOUSER, R. E., « Avicenna and Aquinas's *De principiis naturae*, cc. 1-3 », *The Thomist* 76 (2012) 577-610.

HUBERT, M., « Note sur le vocabulaire gréco-latin d'un *Libellus, 'Liber de fide Trinitatis'*, édité par le Père Hyacinthe Dondaine », ALMA 37 (1970) 199-224.

–, « L'humour de S. Thomas d'Aquin en face de la scolastique », dans *1274 – Année-charnière*, p. 725-739.

HUERGA, A., « Hypótesis sobre la génesis de la *Summa contra gentiles* y del *Pugio fidei* », *Angelicum* 51 (1974) 533-557.

HUGUENY, E., « L'*Adoro Te* est-il de saint Thomas ? », AFP 4 (1934) 221-225.

Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien, Études réunies par L.-J. BATAILLON, G. DAHAN et P.-M. GY, Turnhout, 2004.

HUILLARD-BRÉHOLLES, J.-L.-A., *Historia diplomatica Friderici secundi*, Paris, 6 t., 1852-1861.

–, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Frédéric II*, Paris, 1865.

HUIT, C., « Les éléments platoniciens de la doctrine de saint Thomas », RT 19 (1911) 724-766.

HUMBERT DE ROMANS, *Opera de vita regulari*, J. J. BERTHIER ed., 2 t., Rome, 1888-1889.

HUMBRECHT, Th. D., *Lire saint Thomas d'Aquin*, 2e éd. mise à jour et augmentée, Paris, 2009.

IMBACH, R., *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, « Studia Friburgensia, N.F. 53 », Fribourg (Suisse), 1976.

–, « Le (néo-)platonisme médiéval, Proclus latin et l'École dominicaine allemande », *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) 427-448.

–, « Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P. », FZPT 26

(1979) 369-425 (repris dans *Quodlibeta*, p. 153-207).
– *et al.*, *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Aspekte*, FZPT 32 (1985) 3-271.
–, « Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische Philosopheme bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart », *Collectanea Franciscana* 60 (1990) 99-115 (repris dans *Quodlibeta*, p. 333-350).
–, « Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande », dans *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, « Études de Philosophie médiévale 65 », Paris, 1991, p. 121-132 (repris dans Quodlibeta, p. 351-363).
–, « Alcune precisazioni sulla presenza di Maimonide in Tommaso d'Aquino », *Studi 1995*, a cura di D. LORENZ e St. SERAFINI, Roma, PUST, 1995, p. 48-64.
–, *Quodlibeta*. Ausgewählte artikel/Articles choisis, F. CHENEVAL *et al*. ed., « Dokimion 20 », Fribourg, 1996.
–, « L'averroïsme latin du XIII[e] siècle », dans *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto et Novecento*, p. 191-208 (repris dans *Quodlibeta*, p. 45-62).
–, « Notule sur le Commentaire du Liber de causis de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin », FZPT 43 (1996) 304-323.
–, « L'antithomisme de Thierry de Freiberg », RT 97 (1997) 245-258.
– et LINDBLAD, U., « *Compilatio rudis ac puerilis*. Hinweise und Materialien zu Nikolaus von Strassburg und seine *Summa* » FZPT 32 (1985) 155-233.
– et MÉLÉARD, M.-H., *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XII[e]-XIV[e] siècles)*, « 10/18 », Paris, 1986.
– et F.-X. PUTALLAZ, *Profession Philosophe : Siger de Brabant*, « Initiations au Moyen Âge », Paris, 1997.

– et MAIERÙ, A., ed., voir *Gli Studi di filosofia medievale fra otto e novecento.*
– et A. OLIVA, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris, 2009.
IOZZELLI, F., voir PIETRO DI GIOVANNI OLIVI.
IRIBARREN, I., « *Responsio secundum Thomam* and the Search for an Early Thomistic School », *Vivarium* 39 (2001) 255-296.
–, « The Scotist Background in Hervaeus Natalis's Intepretation », *The Thomist* 66 (2002) 607-627.
–, Durandus of St Pourçain. À Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas, Oxford, 2005.
–, « L'antithomisme de Durand de Saint-Pourçain et ses précédents », RT 108 (2008) 39-56.
–, « La christologie de Durand de Saint-Pourçain dans le contexte de l'émergence du thomisme au XIV[e] siècle », RSPT 92 (2008)241-256).
ISAAC, J., *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*, « Bibliothèque thomiste 29 », Paris, 1953.
IVANKA, E. VON, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990.
–, « S. Thomas platonisant », *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 1, p. 256-257.

JAFFA, H.V., *Thomism and Aristotelianism.* À *Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Chicago, 1952.
JANSSENS, E., « Les premiers historiens de la vie de Saint Thomas d'Aquin », *Revue néoscolastique de philosophie de Louvain* 26 (1924) 201-214 ; 325-352 ; 452-476.
JEAN DE NAPLES : voir C. JELLOUSCHEK, *Quaestio Magistri Ioannis de Neapoli O. P.*
JEAN PECHAM, *De perfectione evangelica*, F. DELORME ed. : « Quatre chapitres inédits de Jean Pecham O.F.M. sur la perfection religieuse et

autres états de perfection », *Collectanea Franciscana* 14 (1944) 84-120.
–, *Quodlibeta quatuor*, G. J. ETZKORN ed., Grottaferrata, 1989.
JEAN QUIDORT DE PARIS, voir MÜLLER, J.-P., éd., *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris*.
JELLOUSCHEK, C., « Quaestio Magistri Ioannis de Neapoli O. Pr. : *Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones ejus* hic primum in lucem edita », dans *Xenia thomistica* III, p. 73-104.
JENSEN, S. S., ed., voir BOÈCE DE DACIE, *Modi significandi.*
JOHNSON, M. F., « *Alia lectura fratris thome* : A List of the New Texts found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat. 95 », RTAM 57 (1990) 34-61.
JOLLÈS, B., *Saint Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la vérité (Question XI) : Le maître (De magistro)*, Paris, 1983.
–, *Saint Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la vérité, Question IV* : *Le Verbe* (*De Verbo*), Paris, 1992.
JONES, J. D., « The Concept of Poverty in St. Thomas Aquinas's *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* », *The Thomist* 59 (1995) 409-439.
JORDAN, M. D., « The Controversy of the *Correctoria* and the Limits of Metaphysics », *Speculum* 57 (1982) 292-314.
–, « The Protreptic Structure of the '*Summa contra Gentiles*' », *The Thomist* 50 (1986) 173-209.
–, « Theological Exegesis and Aquinas's Treatise "Against the Greeks" », *Church History* 56 (1987) 445-456.
JOURDAIN DE SAXE, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, « MOPH 16 », Rome, 1935 (trad. M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique et ses frères*, Paris, 1967).

KANTOROWICZ, E., *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, ^{2}1928 (*Œuvres, L'Empereur Frédéric II. Les Deux corps du roi*, Postface par A. BOUREAU, « Quarto », Paris, Gallimard, 2000).

–, *Ergänzungsband*, Berlin, 1931.

KÄPPELI, Th., « Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli, I. Giovanni Regina di Napoli », AFP 10 (1940) 48-71.

–, « Benedetto di Asinago da Como († 1339) », AFP 11 (1941) 83-94.

–, « Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino », AFP 13 (1943) 59-94.

–, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. I-III, Roma 1970-1980 ; Th. KAEPPELI († 1984) – E. PANELLA, vol. IV : T – Z, Praemissis addendis et corrigendis ad volumina I-III, Istituto Storico Domenicano, Roma, 1993.

–, art. « Guillaume d'Alton », DHGE 22 (1988) 836-837.

– et DONDAINE, A., ed., voir *Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae.*

KELLEY, F. E., ed., voir RICHARD KNAPWELL, *Quaestio disputata de unitate formae.*

KOCH, J., « Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O. Pr. », dans *Xenia thomistica* III, p. 327-362.

–, *Durandus de S. Porciano O.P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhundert*, « BGPTMA 36/1 », Münster i. W., 1927.

– ed., voir GILLES DE ROME, *Errores philosophorum.*

KOCHANIEWICZ, B., « La questione dell'autenticità di due sermoni mariani attribuiti a san Tommaso d'Aquino », *Angelicum* 81 (2004) 121-139.

KÖNIG-PRALONG, C., « Dietrich de Freiberg : métaphysicien allemand antithomiste », *Antithomisme*, p. 57-79.

KORIDZE, G., « The Formation of the First Thomistic School », dans *Dal convento alla città*, a cura di F. AMERINI, p. 133-160.

KRAML, H., ed., voir GUILLAUME DE LA MARE, *Scriptum in primum librum Sententiarum.*

La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin, L. ELDERS éd., « Studi Tomistici 37 », Cité du Vatican, 1990.

KRAUTHEIMER, R., *Rome. Portrait d'une ville (312-1308)*, Livre de Poche, « Références 562 », Paris, 1999.

KRETZMANN, N, *The Metaphysics of Theism, Aquinas's Natural Theology in « Summa contra Gentiles »* I, Oxford, 1997.

KUOLT, M. (trad.), THOMAS D'AQUIN, *Du mal*, Paris, 2009.

KWASNIEWSKI, P. A., « A Tale of Two Wonderworkers : St. Nicholas of Myra in the Writings and Life of St. Thomas Aquinas », *Angelicum* 82 (2005) 19-53 (avec traduction du sermon 21, *Beatus vir*, due à A. SULAVIK).

LAFLEUR, Cl., voir PICHÉ, D., *La condamnation parisienne de 1277*.

LAFONT, G., *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Bruges, 1961, [2]1996.

–, « Simbolo degli Apostoli e metodo teologico : Il *Compendium Theologiae* di San Tommaso », *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 557-568.

LAGARRIGUE, A.-M., *Bernard Gui, 1261-1331. Un historien et sa méthode,* Paris, 2010.

LANDGRAF, A. M., « Das Problem *Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis* in der Frühscholastik », dans *Mélanges Auguste Pelzer*, p. 109-158.

La production du livre universitaire au Moyen Âge, 'exemplar' et 'pecia'. Actes du Symposium tenu au Collegio San Bonaventura de

Grottaferrata en mai 1983. Textes réunis par L. J. BATAILLON, B.-G. GUYOT et R. H. ROUSE, Paris, 1988.

LARGIER, N., « Die “deutsche Dominikanerschule”. Zur Problematik eines historiographischen Konzepts », MM 27 (2000) 202-213.

LAURENT, M.-H., « Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277 », RT 35 (1930) 273-281.

–, « Un légendier dominicain peu connu », *Analecta Bollandiana* 58 (1940) 28-47.

–, *Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps*, « Studi e Testi 129 », Rome, 1947.

– et PRÜMMER, D., ed., voir *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis.*

LE BRUN-GOUANVIC, C., *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323), édition critique, traduction et notes, par …, « Studies and Texts 127 », Toronto, 1996 ; *L’histoire de saint Thomas d’Aquin de Guillaume de Tocco*, Traduction française du dernier état du texte (1323), avec introduction et notes par Claire Le Brun-Gouanvic, Paris, 2005.

LECCISOTTI, T., « Magister Erasmus », *Bollettino dell’Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano* 47 (1932) 209-216.

–, « Il Dottore angelico a Montecassino », RFNS 32 (1940) 519-547.

–, *San Tommaso e Montecassino*, Montecassino, 1965.

LECLERCQ, J., « Le magistère du prédicateur au XIIIe siècle », AHDLMA 21 (1946) 105-147.

–, « L’idéal du théologien au Moyen Âge. Textes inédits », *Revue des sciences religieuses* 21 (1947) 121-148.

LÉCUYER, J. , « Les étapes de l’enseignement thomiste sur l’épiscopat », RT 57 (1957) 29-52.

Lector et Compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle, dir. S. LUSIGNAN, M. PAULMIER-FOUCART, Grâne, 1997.

LEFF, G., *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. An Institutional and Intellectual History*, New York, Londres, Sydney, 1968.

LE GOFF, J., *Les intellectuels au Moyen Âge*, « Points Histoire 78 », Paris, 1985.

LEPORE, F., « Il paese natale di S. Tommaso d'Aquino », *Divinitas* 45 (2002) 313-324.

Le scienze alla corte di Federico II, *Micrologus* 2, Turnhout, 1994.

LESCOE, F. J., « *De substantiis separatis* : Title and Date », *Commemorative Studies*, t. 1, p. 51-66.

LEVERING, M., *Paul in the « Summa theologiae »*, Washington, D.C, 2014.

–, voir DAUPHINAIS, M., *Reading John with St. Thomas Aquinas.*

LÉVY, A., *Le créé et l'incréé, Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin, Aux sources de la querelle palamienne*, « Bibliothèque thomiste 59 », Paris, 2006.

LÉVY, T., voir *Maïmonide Philosophe et savant*.

LIBERA, A. de, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984.

–, « Ulrich de Strasbourg, lecteur d'Albert le Grand », FZPT 32 (1985) 105-136.

–, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, 1990.

–, « Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis* », RSPT 74 (1990) 347-378.

–, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991.

–, *Thomas d'Aquin, L'unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de LIBERA, « Garnier Flammarion 713 », Paris, 1994.

–, « Foi et raison. Philosophie et religion selon Averroès et Thomas d'Aquin » *Studi Medievali* 43/2 (2002) 833-856.

–, *L'unité de l'intellect*. Commentaire du *De unitate intellectus contra averroistas* de Thomas d'Aquin, « Études et commentaires », Paris, 2004.

– et C. MICHON, *L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, Deux traités *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, présentés et traduits par A. DE LIBERA et C. MICHON, Paris, Seuil, 1996.

– et HAYOUN, M.-R., voir HAYOUN, M.-R., et LIBERA, A. de, *Averroès et l'averroïsme.*

LICHACZ, P., voir PALUCH, M.

LIEBESCHÜTZ, H., « Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas », *The Journal of Jewish Studies* 13 (1962) 57-81.

LINDBLAD, U., voir IMBACH, R., et LINDBLAD, U., *Compilatio rudis ac puerilis*.

LINSENMANN, Th., *Die Magie bei Thomas von Aquin*, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 44 », Berlin, Akademie Verlag, 2000.

LITT, Th., *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963.

LOBATO CASADO, A., « Santo Tomás, Magister in Sacra Teologia. El 'Principium' de su Magisterio », *Communio* (Sevilla) 21 (1988) 49-70.

LOENERTZ, R., « Saint Dominique écrivain, maître en théologie, professeur à Rome et Maître du Sacré Palais d'après quelques auteurs du XIVe et XVe siècle », AFP 12 (1942) 84-97.

LOHR, Ch., *St. Thomas Aquinas « Scriptum super Sententiis » : An Index of Authorities cited*, Avebury, 1980.

LONGO, A., « Notula tomistica : gli *Analitici secondi* di Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino *Super Boethium De Trinitate* (q. 2, a. 2) », *Documenti et Studi* 23 (2012) 173-188.

–, « Réflexions ontologiques et renvois à la *Métaphysique* dans le commentaire de Thomas d'Aquin sur les *Seconds Analytiques* d'Aristote », dans J. BIARD, *Raison et démonstration,* Les commentaires médiévaux sur les *Seconds Analytiques*, « Studia Artistarum 40 », Turnhout, 2015, p. 97-111.

LORENZ, D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*. Il trattato *De ente et essentia*, « Philosophia 10 », Bologna, 1992.

LOTTIN, O., « La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d'Aquin », *Revue néo-scolastique* 34 (1932) 449-467.

–, *Psychologie et Morale aux* XII*e et* XIII*e siècles,* 6 t., Louvain-Gembloux, 1942-1960.

–, « La date de la Question disputée *De malo* de saint Thomas d'Aquin », dans ID., *Psychologie et Morale,* t. 6, p. 353-372.

–, « Saint Thomas d'Aquin à la faculté des arts de Paris aux approches de 1277 », RTAM 16 (1949) 292-313.

LOWE, E., *The contested authority of Thomas Aquinas. Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*, New York, 2003.

LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale*. *Les quatre sens de l'Écriture*, t. 4/2,2, « Théologie 59 », Paris, 1964.

–, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore I. De Joachim à Schelling*, Paris, 1979.

LUSIGNAN, S., voir *Lector et Compilator*.

LUNA, C., « La *Reportatio* della Lettura di Egidio Romano sul Libro III delle Sentenze (Clm 8005) e il problema dell'autenticità dell'Ordinatio », *Documenti e Studi* I 1 (1990) 113-225.

–, « Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect », RSPT 83 (1999) 649-684.

–, *Aegidii Romani Opera omnia* III/2., *Reportatio Lecturae super Libros* I-IV *Sententiarum*…, a cura di C. LUNA, Firenze, 2003.

–, « L'édition léonine de saint Thomas d'Aquin : vers une méthode de critique textuelle et d'ecdotique », RSPT 89 (2005) 31-110.
LYONNET, S., « L'actualité de saint Thomas exégète », dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 4, p. 9-28.
MAGNARD, P., *et al.*, *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du « Liber De causis »*, Paris, 1990.
MACKEN, R., ed., voir HENRI DE GAND, *Quodlibet* X.
MAHIEU LE VILAIN, *Les Metheores d'Aristote : Traduction du* XIII*e siècle publiée pour la première fois*, R. EDGREN éd., Uppsala, 1945.
MAIERÙ, A., et IMBACH, R., ed., voir *Gli Studi di filosofia medievale fra otto e novecento.*
MAILLARD, P.-Y., *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'*In Ioannem *à la lumière de ses sources augustiniennes*, « Bibliothèque thomiste 53 », Paris, 2001.
–, « *Christus clarificatus in passione*. L'influence de Jean Chrysostome sur Thomas d'Aquin. Un exemple », NV 85/4 (2010) 365-381.
Maïmonide philosophe et savant, études réunies par T. LÉVY et R. RASHED, « Ancient and Classical Sciences and Philosophy », Leuven, 2004.
MANDONNET, P., « Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin », RT 17 (1909) 597-608.
–, Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin, Fribourg, [2]1910.
–, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au* XIII*e siècle, Ière Partie : Étude critique*, Louvain, [2]1911.
–, « Pierre Calo et la légende de S. Thomas », RT 20 (1912) 508-516.
–, « Premiers travaux de polémique thomiste », RSPT 7 (1913) 46-70 ; 245-262.
–, « Date de naissance de S. Thomas d'Aquin », RT 22 (1914) 652-664.
–, « Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin », RT 23, N.S. 1 (1918) 266-287 ; 340-371.

–, « Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas », RSPT 9 (1920) 142-152.

–, « La canonisation de saint Thomas d’Aquin, 1317-1323 », dans *Mélanges Thomistes*, p. 1-48.

–, « Le Carême de saint Thomas d’Aquin à Naples (1273) », dans *San Tommaso d’Aquino O.P., Miscellanea storico-artistica*, p. 195-212.

–, « Thomas d’Aquin, novice prêcheur (1244-1246) », RT 29, N.S. 7 (1924) 243-267 ; 370-390 ; 529-547 ; 30, N.S. 8 (1925) 3-24 ; 222-249 ; 393-416 ; 489-533.

–, « Thomas d’Aquin lecteur à la curie romaine. Chronologie du séjour (1259-1268) », dans *Xenia thomistica* III, p. 9-40.

–, « Saint Thomas d’Aquin, créateur de la dispute quodlibétique », RSPT 15 (1926) 477-506 ; 16 (1927) 5-38.

–, « Les ‘Opuscules’ de saint Thomas d’Aquin », RT 32, N.S. 10 (1927) 121-157.

–, « Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d’Aquin », RT 33, N.S. 11 (1928) 27-45 ; 116-155 ; 211-245 ; 34, N.S. 12 (1929) 53-69 ; 132-145 ; 489-519.

MANSION, S., « L’intelligibilité métaphysique d’après le Prooemium du Commentaire de saint Thomas à la Métaphysique d’Aristote », RFNS 70 (1978) 49-62.

MANTEAU-BONNAMY, H.-M., « La liberté de l’homme selon Thomas d’Aquin. La datation de la Question disputée *De malo* », AHDLMA 46 (1979) 7-34.

MANZANEDO, M. F., « La antropologia filosofica nel commentario tomista al libro de Job », *Angelicum* 62 (1985) 419-471.

–, « L’antropologia teologica en el commentario tomista al libro di Job », *Angelicum* 64 (1987) 301-331.

MARABELLI, C., « Note preliminari allo studio del commento di S. Tommaso ai ‘Secondi Analitici’ di Aristotele », DTP 88 (1985) 77-88.

MARC, P., *Introductio* à *S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, t. 1, Turin, 1967.

MARENGO, G., *Trinità e Creazione*. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino, Rome, 1990.

MARINELLI, F., *Personalismo trinitario nella storia della salvezza* (Rapporti tra la SS.ma Trinità e le opere ad extra nello *Scriptum super Sententiis* di San Tommaso), Rome, 1969.

MARITAIN, J., *Le Docteur angélique*, dans J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, t. 4, Fribourg-Paris, 1983, p. 10-191.

MARLASCA, A., ed., voir SIGER DE BRABANT, *Quaestiones super Librum de causis*.

MARTIN, C., « The Vulgate Text of Aquinas's Commentary on Aristotle's Politics », *Dominican Studies* 5 (1952) 35-64.

MASETTI, P.-T., *Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum ab anno 1216 ad 1348…*, t. 2, Rome, 1864.

MAURER, A., ed., voir *Commemorative Studies.*

MAY, W. H., « The Confession of Prous Boneta, Heretic and Heresiarch », dans *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of A. P. Evans*, New York, 1955, p. 3-30.

MCEVOY, J., « Maître Pierre d'Irlande, Professeur *in naturalibus* à l'Université de Naples », dans J. FOLLON et J. MCEVOY, éd., *Actualité de la pensée médiévale*, « Philosophes médiévaux 31 », Louvain-Paris, 1994, p. 147-158.

MCALLISTER, J. B., *The Letter of Saint Thomas Aquinas 'De occultis operationibus naturae' ad quendam militem ultramontanum*, Washington, 1939.

MCGINN, B., *Thomas Aquinas's Summa theologiae. À Biography*, Princeton, 2014.

MCINERNY, R., *Boethius and Thomas Aquinas*, Washington, 1990.

Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research, vol. I, ed. by G. R. EVANS ; vol. II, ed. by Ph. W. ROSEMANN, Leiden, 2002 et 2010.

Medieval Latin Texts on the Eternity of the World, R. C. DALES et O. ARGERAMI ed., Leiden, 1991.

MEERSSEMAN, G., « Concordia inter quatuor ordines mendicantes », AFP 4 (1934) 75-97.

– ed., voir *Catalogus Stamsensis*.

–, « *In libris gentilium non studeant*. L'étude des classiques interdite aux clercs au moyen âge ? », dans *Italia medioevale e classica* I, Padoue, 1958, p. 1-13.

MEIJER, P. A., ed., voir *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*.

Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, Louvain, 1947.

Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge, 2 t., « Bibliothèque thomiste 13 et 14 », Paris, 1930.

Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie française, « Études de philosophie médiévale », Toronto-Paris, 1959.

Mélanges offerts à M.-D. Chenu, « Bibliothèque thomiste 37 », Paris, 1967.

Mélanges thomistes, publiés par les Dominicains de la Province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin, « Bibliothèque thomiste 3 », Le Saulchoir, Kain, 1923.

MENDEZ, J. R., *El amor fundamento de la participación metafisica. Hermeneutica de la « Summa contra Gentiles »*, Diss. Univ. Later., Rome, 1985.

METZ, W., *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamsicht des thomasischen Gedankens*, « Paradeigmata 18 », Meiner, Hambourg, 1998.

MEYVAERT, P., « The Enigma of Gregory the Great's 'Dialogues'. À Response to Francis Clark », *Journal of Ecclesiastical History* 30 (1988) 335-381.

MICHAUD-QUANTIN, P., « Guy de l'Aumône, premier Maître cistercien de l'Université de Paris », *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 15 (1959) 194-219.

MICHON, C., *L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie,* Deux traités *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, présentés et traduits par A. de LIBERA et C. MICHON, Paris, Seuil, 1996.

–, *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*. Traités sur l'éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckam, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockam, trad., présentations et notes par C. MICHON, avec la collaboration d'O. BOULNOIS et de N. DUPRÉ LA TOUR, « GF Flammarion 1199 », Paris, 2004.

MIGUEL, J. J. de, « Los Padres de la Iglesia en la criteriologia teologica de santo Tomas de Aquino », *Scripta theologica* 7 (1975) 125-161.

MINIO-PALUELLO, L., art. « Moerbeke, William of », *Dictionary of Scientific Biography* 9 (1974) 434-440.

MOHR, W., « Bemerkungen zur Verfasserschaft von De regimine principum », dans *Virtus Politica*, Festgabe … A. Hufnagel, J. MÖLLER et H. KOHLENBERGER ed., Stuttgart, 1974, p. 127-145.

MOLNÁR, P., « La légitimité de la résistance. Deux solutions chez saint Thomas d'Aquin », FZPT 46 (1999), p. 115-137.

–, « Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique », AHDLMA 69 (2002) 67-113.

MONCHO, J. R., éd., voir NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis.*

MONTAGNE, H.-A., « Notre programme », RT 17 (1909) 5-37.

MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux 6 », Paris-Louvain, 1963 (réimpression avec une Présentation de Th.-D. HUMBRECHT, Paris, 2008).

–, « Les deux fonctions de la sagesse : ordonner et juger », RSPT 53 (1969) 675-686.

–, « Les activités séculières et le mépris du monde chez S. Thomas d'Aquin. Les emplois du qualificatif 'saecularis' », RSPT 55 (1971) 231-249.

–, « L'exaltation de saint Thomas d'Aquin à Toulouse en 1628 », RT 110 (2010) 445-462.

MORARD, M., « Une source de saint Thomas d'Aquin : le deuxième concile de Constantinople (553) », RSPT 81 (1997) 57-68.

–, « Sacerdoce du Christ et sacerdoce des chrétiens dans le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin », RT 99 (1999) 119-142.

–, *Le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin*, Thèse de l'École nationale des Chartes, 5 vol., Paris, 2002.

–, « Thomas d'Aquin lecteur des Conciles. », AFH 98 (2005) 213-365.

–, « Entre mode et tradition : Les commentaires des Psaumes de 1160 à 1350 », dans G. CREMASCOLI et F. SANTI, *La Bibbia del XIII secolo*, p. 323-352.

MOREAU, J., « Le platonisme dans la 'Somme théologique' », dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 1, p. 238-247.

MTEGA, N. W., *Analogy and the Theological Language in the Summa contra Gentiles*. À Textual Survey of the Concept of Analogy and its Theological Application by St. Thomas Aquinas, Berne, 1984.

MULCHAHEY, M. M., *« First the Bow is Bent in Study… ». Dominican Education before 1350*, « Studies and Texts 132 », Toronto, 1998.

MÜCKSHOFF, M., art. « Alexander v. Hales », LMA 1 (1980) 377-378.

MÜLLER, J.-P., éd., *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris*, « Studia Anselmiana 12-13 », Rome, 1941.
– éd., *Rambertus de' Primadizzi de Bologne, Apologeticum veritatis contra corruptorium*, « Studi e Testi 108 », Cité du Vatican, 1943.
– éd., *Le Correctorium Corruptorii « Quaestione"*, » Studia Anselmiana 35 », Rome, 1954.
MURA, G., « Ermeneutica, gnoseologia e metafisica. Attualità del commento di S. Tommaso al *Perihermeneias* di Aristotele », *Euntes Docete* 40 (1987) 361-389.
MURANO, G., *Opere diffuse per exemplar e pecia*, « Textes et études du Moyen Âge 29 », Turnhout, 2005.
MURDOCH, J. E., « Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West », dans *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, p. 253-302.

NARCISSE, G., *Les raisons de Dieu*. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar, « Studia friburgensia 83 », Fribourg, 1997.
–, « Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 143-167.
NARVÁEZ, M. R., *Thomas d'Aquin lecteur. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*, « Philosophes médiévaux 57 », Louvain-la-Neuve, 2012.
NEIDL, W. N., *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Ratisbonne, 1976.
NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. VERBEKE et J. R. MONCHO ed., « Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, Suppl. 1 », Leyde, 1975.
NOONE, T. B., « The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation », *The Thomist* 60 (1996) 275-300.

NOVARINA, P., voir WALZ, A., *Saint Thomas d’Aquin*.

OLIVA, A., Recension de J.-P. Torrell, *Tommaso d’Aquino. L’uomo e il teologo*, *Sapienza* 47 (1994) 363-367.

–, « La deuxième rédaction du *Correctorium* de Guillaume de la Mare : les questions concernant la *I Pars* », AFH 98 (2005) 423-464.

–, *Les débuts de l’enseignement de Thomas d’Aquin et sa conception de la sacra doctrina, Avec l’édition du Prologue de son Commentaire des Sentences*, « Bibliothèque thomiste 58 », Paris, 2006.

–, [« La question de l’*alia lectura* de Thomas d’Aquin »], rec. de L. BOYLE et J. BOYLE, *Lectura romana in primum Sententiarum*, *Quaestio* 6 (2006) 516-521.

–, « Frère Thomas d’Aquin, universitaire », dans *Université, Église, Culture*. p. 233-268 (repris en traduction anglaise : « Philosophy in the Teaching of Theology by Thomas Aquinas », *The Thomist* 76 (2012) 397-430).

–, « *Doctrina* et *Sacra doctrina* chez Thomas d’Aquin », dans *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L’idée de doctrine d’Augustin à Descartes*, Ph. BÜTTGEN et al., ed., Wiesbaden, 2009, p. 35-62.

–, « La *Somme de théologie* de Thomas d’Aquin. Introduction historique et littéraire », *Chôra-REAM* 7-8 (2009-2010) 217-253.

–, « *Theologia depicta*. La rappresentazione e l’esaltazione della teologia di san Tommaso in una lunetta della cappella Carafa alla Minerva : nuove proposte interpretative sulla base di alcune fonti letterarie », dans *Memorie domenicane*, N. S., 42 (2011) 223-241 (esquisse française résumée dans R. IMBACH et A. OLIVA, *La philosophie de Thomas d’Aquin. Repères*, Paris, 2009, p. 151-155).

–, « La contemplation des philosophes selon Thomas d’Aquin », RSPT 96 (2012) 585-662.

–, « Philosophy in the Teaching of Theology by Thomas Aquinas », *The Thomist* 76 (2012) 397-430.

–, « L'enseignement des *Sentences* dans les *Studia* dominicains italiens au XIII[e] siècle : l'*Alia lectura* de Thomas d'Aquin et le *Scriptum* de Bombolognus de Bologne », dans *Philosophy and Theology of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, 2012, p. 49-73.

–, « Philosophie et Théologie en prédication chez Thomas d'Aquin », RSPT 97 (2013) 397-444.

– *et al.*, éd., *La prédication de Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste 65 », Paris, 2015.

OLZEWSKI, M., *Dominican Theology at the Crossroads*. À Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's *Sentences* by James of Metz and Hervaeus Natalis, Münster, 2010.

O'MEARA, Th. F., « Grace as a Theological Structure in the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas », RTAM 55 (1988) 130-153.

–, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame and London, 1997.

O'NEILL, C. E., *Sacramental Realism. À General Theory of the Sacraments*, Wilmington, Del., 1983.

ONG-VAN-CUNG, K. S., *Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la vérité (Question X)* : *L'esprit (De mente)*, traductions et notes par K. S. ONG-VAN-CUNG, Paris, 1998.

O'ROURKE, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, « STGMA 22 », Leiden, 1992.

On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy, « Philosophia Antiqua 53 », E. P. BOS et P. A. MEIJER ed., Leiden, 1992.

Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell à l'occasion de son 65[e] anniversaire, éd. par C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, Fribourg, 1993.

OTT, L., « Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin ‘De forma absolutionis’ in dogmengeschichtlicher Betrachtung », dans *Festschrift Eichmann*, Paderborn, 1940, p. 99-135.

OWENS, J., « Aquinas as Aristotelian Commentator », *Commemorative Studies*, t. 1, p. 213-238.

OZILOU, M. : voir Pierre Lombard.

PAISSAC, H., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Paris, 1951.

PAJDA, Z., cf. RICARDUS KNAPWELL.

PALAZZO, A., « Philosophy and Theology in the German Dominican *Scholae* in the Late Middle Ages : The Cases of Ulrich of Strabourg and Berthold of Wimpfen », dans *Philosophy and Theology of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, p. 75-105.

PALUCH, M. and LICHACZ, P., *Dominicans and the Challenge of Thomism*, Varsovie, Institut thomiste, 2012.

PANELLA, E., « La *Lex nova* tra Storia ed Ermeneutica. Le occasioni dell’esegesi di s. Tommaso d’Aquino », *Memorie Domenicane* N.S. 6 (1975) 11-106.

–, « Per lo studio di fra Remigio dei Girolami († 1319). *Contra falsos professores ecclesiae* », *Memorie Domenicane* N.S. 10 (1979) 11-313.

–, « Un’introduzione alla filosofia in uno ‘studium’ dei frati Predicatori del XIII secolo. *Diuisio scientie* di Remigio dei Girolami », *Memorie Domenicane* N.S. 12 (1981) 27-126.

–, « I Quodlibeti di Remigio dei Girolami », *Memorie Domenicane* N.S. 14 (1983) 1-149.

–, « Note di biografia domenicana tra XIII e XIV secolo », AFP 54 (1984) 231-280.

–, « Nuove testimonianze su Guglielmo da Moerbeke », AFP 56 (1986) 49-55.

–, « Priori di Santa Maria Novella di Firenze 1221-1325 », *Memorie Domenicane* N.S. 17 (1986) 253-284.

–, « Jacopo di Ranuccio da Castelbuono OP testimone dell'*alia lectura fratris Thome* », *Memorie domenicane* N.S. 19 (1988) 369-385.

–, « Il 'lector romanae curiae' nelle cronache conventuali domenicane del XIII-XIV secolo », dans *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge*. Actes du colloque Rome 21-22 octobre 1989, O. WEIJERS éd., « Civicima 5 », Turnhout, 1992, p. 130-139.

PARAVICINI-BAGLIANI, A., « Nuovi documenti su Guglielmo da Moerbeke OP », AFP 52 (1982) 135-143.

–, « Guillaume de Moerbeke et la cour pontificale », dans *Guillaume de Moerbeke*. Recueil d'études, p. 23-52.

PASCHETTA, E., « La natura del moto in base al *De motu cordis* di S. Tommaso », MM 19 (1988) 247-260.

PATFOORT, A., « L'unité de la *Ia Pars* et le mouvement interne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin », RSPT 47 (1963) 513-544 ; repris dans *Saint Thomas d'Aquin. Les clés*, p. 49-70.

–, *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas. À la croisée de l'ontologie et de la christologie*, Paris, 1964.

–, *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie*, Paris, 1983.

–, *La Somme de saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, « Sagesse et culture », Saint-Maur, 1998.

PATTIN, A., « Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant », BPM 29 (1987) 173-177.

PAULMIER-FOUCART, M., voir *Lector et Compilator*.

PEANO, P., « Gérard de Borgo San Donnino », DHGE 20 (1984) 719-721.

PEGIS, A. C., « Qu'est-ce que la *Summa contra Gentiles* ? », dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, II. *Du moyen âge au siècle des Lumières*, « Théologie 57 », Paris, 1964, p. 169-182.

PÈGUES, Th., et MAQUART, F.-X., *Saint Thomas d'Aquin*. Sa vie par Guillaume de Tocco et les témoins au procès de canonisation, Toulouse-Paris, 1924.

PELSTER, F., « Die älteren Biographen des hl. Thomas von Aquino. Eine kritische Studie », ZKT 44 (1920) 242-274 ; 366-397.

–, « La giovinezza di S. Tommaso d'Aquino. Studio critico sulle fonti », *La Civiltà Cattolica* 74 (1923), vol. 1, p. 385-400.

–, « La famiglia di S. Tommaso d'Aquino. Studio sulle fonti », *La Civiltà Cattolica* 74 (1923), vol. 2, p. 401-410.

–, « I parenti prossimi di S. Tommaso d'Aquino », *La Civiltà Cattolica* 74 (1923), vol. 4, p. 299-313.

–, « La Quaestio disputata de saint Thomas *De unione verbi incarnati* », *Archives de Philosophie* 3 (1925) 198-245.

–, « Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin », *Gregorianum* 8 (1927) 508-538 ; 10 (1929) 52-71 ; 387-403.

–, « Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O.P. », AFP 16 (1946) 83-106.

–, « Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. I. Eine kritische Übersicht ; II. Die Datierung der Quodlibeta », *Gregorianum* 28 (1947) 78-100 ; 29 (1948) 62-87.

PELZER, A., *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, « Philosophes médiévaux 8 », Louvain-Paris, 1964.

–, « Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin », *Revue néoscolastique de philosophie* 14 (1922) 333-361 ; 478-520.

PERA, C., *Le fonti del pensiero di S. Tommaso nella Somma teologica*, Aggiornamento bibliografico di P. C. VANSTEENKISTE, Torino, 1979.

PERGER, M. von, « Theologie und Werkstruktur bei Thomas von Aquin. Wilhelm Metz' Studie zur Summa theologiae », FZPT 48 (2001) 191-208.

PERINI, G., « Il commento di S. Tommaso alla *Metafisica* di Aristotele. Osservazioni critiche su una recente monografia », DTP 51 (1974) 106-145.

PEROTTO, L., *San Tommaso d'Aquino, Opuscoli politici*, trad., Bologna, 1997.

PERSSON, P. E., « Le plan de la Somme théologique et le rapport *ratio-revelatio* », RPL 56 (1958) 545-575.

PESCH, O. H., « Um den Plan der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin », MThZ 16 (1965) 128-137 ; repris et complété dans *Thomas von Aquin*, *Chronologie und Werkanalyse*, p. 411-437.

–, « Paul as Professor of Theology. The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology », *The Thomist* 38 (1974) 584-605.

–, *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelaterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mayence, 1988, [3]1995 (*Thomas d'Aquin. Limites et grandeur de la théologie médiévale. Une introduction*, « Cogitatio fidei 177 », Paris, 1994).

PETRUS A BERGAMO O. P., *Concordantiae Textuum discordantium Divi Thomae Aquinatis*, Editio fototypica, I. COLOSIO ed., Florence, 1982.

PHILIPPE, M.-D., *Préfaces* à *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, vol. 1, Paris, 1998, p. 7-26 ; vol. 2, Paris, 2006, p. 7-11.

PHILIPPE, P., « Le plan des *Sentences* de Pierre Lombard d'après S. Thomas », BT 3 (1930-1933), Notes et communications, p. 131*-154*.

Philosophy and Theology of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts, ed. by K. EMERY et al., « Rencontres de Philosophie médiévale 15 », Turnhout, 2012.

Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge, éd. B. BAZÁN, E. ANDÚJAR, L. G. SBROCCHI 3 vol., Ottawa, 1995.

PICHÉ, D., et LAFLEUR, Cl., *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, trad., introd. et commentaire, « Sic et Non »,

Paris, 1999.

PIEPER, J., « Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs », dans *Thomas von Aquin 1274/1974*, L. OEING-HANHOFF ed., Munich, 1974, p. 47-71.

[PIERRE JEAN OLIEU] PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Lectura super Lucam et Lectura super Marcum*, a cura di F. IOZZELLI, Grottaferrata, 2010.

[PIERRE LE CHANTRE], *Petri Cantoris parisiensis Verbum adbreviatum*, Textus conflatus, ed. M. BOUTRY, « CCCM 196 », Turnhout, 2004.

PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV Libris distinctae*, 2 t., ed. tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta, Ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, « Spicilegium Bonaventurianum 4-5 », Grottaferrata, 1971, 1981.

PIERRE LOMBARD, *Les quatre Livres des Sentences*, I. Premier Livre, II. Deuxième Livre, III. Troisième Livre, Introductions, traduction, notes et tables par M. OZILOU, Paris, 2012, 2013, 2014.

Pietro Lombardo, Atti del XLIII Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2006, Spoleto, 2007.

PINBORG, J., *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, « BGPTMA 42/2 », Münster, 1967.

– éd., voir BOÈCE DE DACIE, *Modi significandi*.

PINCKAERS, S., « Recherche de la signification véritable du terme ‘spéculatif’ », NRT 81 (1959) 673-695.

–, *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg (Suisse), 1985, ^{3}1990.

–, « La conception thomiste de la liberté et ses conséquences en morale », dans *Saint Thomas d’Aquin*, *Somme théologique*, *Les actes humains*, t. 2 (*Ia-IIae*, *QQ. 18-21*), Paris, Tournai, Rome, ^{2}1997, p. 249-273.

PINTO DE OLIVEIRA, C.-J., voir *Ordo sapientiae et amoris*.

PIRON, S., « Le plan de l’évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277 », RTPM 78 (2011), 383-415.

PIZZUTI, G. M., « Per una interpretazione storicizzata di Tommaso d'Aquino. Senso e limite di una prospettiva », *Sapienza* 29 (1976) 429-464.

POCINO, W., *Roccasecca patria di San Tommaso d'Aquino*. Documentazione storico-bibliografica, Rome, 1974.

PONCELET, A., « Le légendier de Pierre Calo », *Analecta Bollandiana* 29 (1910) 5-116.

POPE, S. J., ed., *The Ethics of Aquinas*, Washington, D.C., 2002.

PORRO, P., TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio (Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus)*, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Porro, « Testi a fronte 107 », Milano 2007.

–, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, « Frecce 136 », Roma, 2012, 2014.

–, voir SCHMIGA.

PORTALUPI, E., « Gregorio Magno nell'*Index Thomisticus* », BPM 31 (1989) 112-146.

–, *Studi sulla presenza di Gregorio Magno in Tommaso d'Aquino,* « Dokimion 10 », Fribourg, 1991.

POTTHAST, A., ed., voir HENRI DE HERFORD, *Liber de rebus memorabilioribus.*

PRINCIPE, W. H., « Thomas Aquinas' Principles for Interpretation of Patristic Texts », dans *Studies in Medieval Culture* VIII-IX, Western Michigan University, 1976, p. 111-121.

PRÜMMER, D., « Quelques observations à propos de la légende de S. Thomas, par Pierre Calo », RT 20 (1912) 517-523.

– ed., voir *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*.

PRÜGL, T., SCHLOSSER, M., *hrsg., Kirchenbild und Spiritualität : Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben*

im Mittelalter. Festschrift für Ulrich Horst OP zum 75. Geburtstag, Paderborn, 2007.

PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *Historia ecclesiastica nova, Lib.* XXII 17-XXIII 16, dans L. A. MURATORI, *Rerum italicarum scriptores*, t. 11, Milan, 1724.

PUTALLAZ, F.-X., *La connaissance de soi au* XIII*e* *siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, « Études de Philosophie médiévale 67 », Paris, 1991.

– et R. IMBACH, *Profession Philosophe : Siger de Brabant*, « Initiations au Moyen Âge », Paris, 1997.

QUÉTIF, J., et ÉCHARD, J., *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. 1, Paris, 1719.

QUILLET, J., « L'art de la politique selon saint Thomas », MM 19 (1988) 278-285.

RABY, F. J. E., « The Date and Autorship of the Poem *Adoro Te Deuote* », *Speculum* 20 (1945) 236-238.

RAMBERTUS DE' PRIMADIZZI, voir MÜLLER, J.-P., éd., *Rambertus de' Primadizzi de Bologne, Apologeticum veritatis contra corruptorium.*

RAMIREZ, J. M., *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, t. 3, Madrid, 1947.

RASHED, R., voir *Maïmonide Philosophe et savant*.

RATZINGER, J., *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, 1988.

RAULX, J.-B., *Divi Thomae Aquinatis… Sermones et opuscula concionatoria*, t. 1, Paris, 1881.

Réceptions (Les) des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale, Archa Verbi, Subsidia, 9 et 10, Congrès du Centre Sèvres […] Actes publiés par les soins de R. BERNDT et M. FÉDOU, Münster, 2013.

REDIGONDA, A., art. « Agni, Tommaso », *Dizionario biografico degli Italiani* 1 (1960) 445-447.

REICHERT, B. M., ed., voir *Acta Capitulorum Generalium* ; GÉRARD DE FRACHET, *Vitae Fratrum.*

REMI (REMIGIO) DEI GIROLAMI, *Contra falsos professores ecclesiae*, voir PANELLA, A., « Per lo studio di fra Remigio dei Girolami » ; *Diuisio scientie*, voir ID., « Un'introduzione alla filosofia ».

RENARD, J.-P., « La *Lectura super Matthaeum* V, 20-48 de Thomas d'Aquin », RTAM 50 (1983) 145-190.

RENAUDIN, P., « Saint Thomas d'Aquin et saint Benoît », RT 17 (1909) 513-537.

RENZO VILLATA, G. DI, art. « Bartholomaeus v. Capua », LMA 1 (1980) 1493-1494.

RICHARD DE MEDIAVILLA, voir ZAVALLONI, R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes.*

RICARDUS KNAPWELL, *Quaestiones disputatae de verbo*, ed. Z. PAJDA, « Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i studia 2 » Warszawa, 2011.

RICHARD KNAPWELL, *Quaestio disputata de unitate formae*, F. E. KELLEY ed., Paris, 1982.

RIGO, C., « Yehudah ben Mosheh Romano traduttore degli scolastici latini », *Henoch* 17/1-2, juillet 1995, p. 141-170.

ROBIGLIO, A. A., « "Neapolitan Gold" : A Note on William of Tocco and Peter of Ireland, BPM 44 (2002) 107-111.

–, « 'Et Petrus in insulam deportatur'. Concerning Michael Dunne's Opinion on Peter of Ireland », BPM 46 (2004) 191-194.

–, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Bologna, 2008.

ROBLES, L., « Un opusculo ignorado de Tomás de Aquino, El ‘De mixtione elementorum’ », *Estudios Filosoficos* 23 (1974) 239-259.

ROENSCH, F. J., *Early Thomistic School*, Dubuque, 1964.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *Le « De Ente et Essentia » de S. Thomas d’Aquin*. Texte établi d’après les manuscrits. Introduction, notes et études historiques, « Bibliothèque thomiste 8 », Paris, 1948.

ROOS, H., ed., voir BOÈCE DE DACIE, *Modi significandi.*

ROSEMANN, Ph. W., voir *Mediaeval Commentaries*.

–, « New Interest in Peter Lombard : The Current State of Research and Some Desiderata for the Future », RTPM 72 (2005)133-152.

ROSSI, M. C., « Considerazioni paleographiche sulla mano di Tommaso d’Aquino », *Documenti e Studi* 23 (2012) 189-220.

ROSSI, M. M., *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d’Aquino. Analisi del Super Epistolas Sancti Pauli Lectura Ad Romanos, c. I, l. 3*, Roma, 1992.

ROSZAK, P. et VIJGEN, J., ed., *Reading Sacred Scripure with Thomas Aquinas. Hermeneutic Tools, Theological Questions and New Perspectives*, Turnhout, 2015.

ROUSE, R. H., éd., voir *La production du livre universitaire.*

RUELLO, F., « Saint Thomas et Pierre Lombard. Les relations trinitaires et la structure du Commentaire des *Sentences* de saint Thomas d’Aquin », dans *San Tommaso, Fonti e riflessi del suo pensiero*, « Studi Tomistici 1 », Rome, 1974, p. 176-209.

–, « La doctrine de l’illumination dans le traité *Super librum Boethii de Trinitate* de Thomas d’Aquin », RSR 64 (1976) 341-357.

–, *La christologie de Thomas d’Aquin*, « Théologie historique 76 », Paris, 1987.

RUSSELL, J. C., *Medieval Regions and their Cities*, Newton Abbot, 1972.

SABATHÉ, M., *La Trinité rédemptrice dans le « Commentaire de l'Évangile de saint Jean » par Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste 62 », Paris, 2011.

SAFFREY, H.-D., « Saint Thomas d'Aquin et l'héritage des anciens », dans *VIIe Centenaire de saint Thomas d'Aquin et restauration de l'église des Jacobins*, *Chronique* de l'Institut catholique de Toulouse, 1975, n° 4, p. 73-90.

–, « Saint Thomas d'Aquin et ses secrétaires », RSPT 41 (1957) 49-74.

–, « Un panégyrique inédit de S. Thomas d'Aquin par Josse Clichtove », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 539-553.

SAJÒ, G., *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate*, Budapest, 1954.

SALAS, V., « Thomas Aquinas on the Christ's esse. À Metaphysic of the Incarnation », *The Thomist* 70 (2006) 577-603.

SANCHEZ, M., « Como y de qué murió Santo Tomás de Aquino », *Studium* 16 (1976) 369-404.

–, « Murió envenenado santo Tomás de Aquino ? », *Studium* 18 (1978) 3-37.

SANCHIS, A., « Escritos espirituales de Santo Tomás (1269-1272) », *Teologia espiritual* 6 (1962) 277-318.

SAN CRISTOBAL-SEBASTIÁN, A., *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300*, Madrid, 1958.

San Tommaso d'Aquino O.P., Miscellanea storico-artistica, Rome, 1924.

SARANYANA, J. I., « Sobre el In Boethii de Trinitate de Tomás de Aquino », MM 19 (1988) 71-81.

SASSEN, J. H. H., *Hugo von St.Cher, Seine Tätigkeit als Kardinal, 1244-1263*, Bonn, 1908.

SCANDONE, F., « La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso », dans *San Tommaso d'Aquino O.P., Miscellanea storico-artistica*, p. 1-110.

–, « Roccasecca, patria di san Tommaso d'Aquino », *Archivio Storico di Terra di Lavoro* 1 (1956) 33-176.

SCHABEL, C., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, I. *The Thirteenth Century*, II. *The Fourteenth Century*, Leiden-Boston, 2006-2007.

–, « Dominican Anti-Thomism : James of Metz's Question on Divine Foreknowledge, with a Rebuttal from de *Correctorium Iacobi Metensis* », *Przegląd Tomistyczny* 20 (2014) 35-72.

SCHEFFCZYK, L., « Die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für Glauben und Leben des Christen », dans ID. hrsg., *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Aschaffenburg, 1984, p. 17-34.

–, « Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi », dans *Renovatio et Reformatio… Festschrift für Ludwig Hödl…*, M. GERWING et G. RUPPERT hrsg., Münster, 1986, p. 44-70.

SCHENK, R., « *Omnis Christi actio nostra est instructio*. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Aquinas », dans *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin*, p. 104-131.

SCHILLEBEECKX, H. [E], *De sacramentele Heilseconomie*, Anvers, 1952 (trad. : *L'économie sacramentelle du salut*, « Studia friburgensia 95 », Fribourg (Suisse), 2004).

SCHIPPERGES, H., voir BERNT, G., HÖDL, L., SCHIPPERGES, H., art. « Artes liberales ».

SCHLOSSER, M. *et al.*, *Thomas von Aquin, Catena aurea, Kommentar zu den Evangelien im Jahreskreis*, Sankt Ottilien, 2012.

– voir PRÜGL, T., *Kirchenbild und Spiritualität*.

SCHMIGA, F. et PORRO, P., « Transformations in the Study of Medieval Philosophy Documented by the Proceedings of the SIEPM Congresses : A Quantitative Analysis », BPM 55 (2013) 219-256.

SCHWAIGER, G., art. « Adenulf v. Anagni », LMA 1 (1980) 149.

SECKLER, M., *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, « Cogitatio fidei 21 », Paris, 1967.

SENNER, W., « Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölner Studium generale der Dominikaner », MM 27 (2000) 149-169.

–, « *Thomas von Aquin und die Kirchenväter – eine quantitative Übersicht* », in PRÜGL, T., *Kirchenbild und Spiritualität*, p. 25-42.

–, « Gli Studia generalia nell'ordine dei Predicatori nel Duecento », AFH 98 (2005) 151-175.

– et BARTOCCI, B., OBENAUER, K., hrsg., *Thomas von Aquin, Questio disputata De unione Verbi incarnati* (*Über die Union des Fleischgewordenen Wortes*), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2011.

SENTIS, L., *Saint Thomas d'Aquin et le Mal. Foi chrétienne et Théodicée*, Paris, 1992.

SERMONETA, G., « Pour une histoire du thomisme juif », dans *Aquinas and Problems of his Time*, p. 130-135.

–, « Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano, traducteur de saint Thomas », dans *Hommage à Georges Vajda*. *Études d'histoire et de pensée juives*, G. NAHON et C. TOUATI éd., Louvain, 1980, p. 235-262.

SERTILLANGES, A.-D., *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1945.

–, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La création (Ia, QQ. 44-49)*, Paris, Tournai, Rome, ^{2}1963.

SERVERAT, V., « L'*irrisio fidei* chez Raymond Lulle et S. Thomas d'Aquin », RT 90 (1990) 436-448.

SHOONER, H.-V., « La *Lectura in Matthaeum* de S. Thomas (Deux fragments inédits et la *Reportatio* de Pierre d'Andria) », *Angelicum* 33 (1956) 121-142.

– ed., voir *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*.

–, « La production du livre par la pecia », dans *La production du livre universitaire*, p. 17-37.

SIEDL, S. H., « Thomas von Aquin und die moderne Exegese », ZKT 93 (1971) 29-44.

SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, B. BAZÁN ed., « Philosophes médiévaux 13 », Louvain-Paris, 1972.

–, *Quaestiones super librum de causis*, A. MARLASCA ed., « Philosophes médiévaux 12 », Louvain-Paris, 1972.

–, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. DUNPHY ed., « Philosophes médiévaux 24 », Louvain-la-Neuve, 1981.

–, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. MAURER ed., « Philosophes médiévaux 25 », Louvain-la-Neuve, 1983.

SIMON, P., *Prolegomena* à *S. Alberti Magni Opera omnia*, ed. Colon., t. 37/1 : *Super Dyonisium de divinis nominibus*, Bonn, 1972, p. V-XX.

SIMONIN, H.-D., « Les écrits de Pierre de Tarentaise », dans *Beatus Innocentius PP. V* (*Petrus de Tarentasia O.P.*), *Studia et Documenta*, Rome, 1943, p. 163-335.

SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote, Traduction de Guillaume de Moerbeke*, A. PATTIN éd., Louvain-Paris, 1971.

SIRAT, C., *La philosophie juive médiévale en terre de chrétienté*, Paris, 1988.

SMALLEY, B., art. « Glossa ordinaria », *Theologische Realenzyklopädie* 13 (1984) 452-457.

–, *The Gospels in the Schools c. 1100-c. 1280*, Londres-Ronceverte, 1985.

–, « Use of the 'Spiritual' Senses of Scripture in Persuasion and Arguments by Scholars in the Middle Ages », RTAM 52 (1985) 44-63.

SPEER, A., ed., *Thomas von Aquin : Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin-NewYork, 2005.

– und Ph. STEINKRÜGER, *Knotenpunkt Byzanz*, MM 36 (2012), p. 333-465 : « Thomismus und Antithomismus ».

SPICQ, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, « Bibliothèque thomiste 26 », Paris, 1944.

–, « Saint Thomas d'Aquin exégète », dans l'art. « Thomas d'Aquin (saint) », DTC 15/1 (1946) 694-738.

S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae (lire : *praecipui*), A. FERRUA ed., Alba, 1968.

St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies, A. MAURER ed., 2 t., Toronto, 1974.

STEEL, C., « Guillaume de Moerbeke et saint Thomas », dans *Guillaume de Moerbeke*, p. 57-82.

STEINKRÜGER, Ph., voir Speer, A. : *Knotenpunkt Byzanz*.

STEVAUX, A., « La doctrine de la charité dans le Commentaire des *Sentences* de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas », ETL 24 (1948) 59-97.

STROICK, C., « Die Ewigkeit der Welt in den Aristoteleskommentaren des Thomas von Aquin », RTAM 51 (1984) 43-68.

STUMP, E., voir DAVIES, B..

SUERMONDT, C., *Introductio* à *S. Thomae Aquinatis Summa theologiae*, Turin, 1963, p. V-XIV.

SULAVIK, A., voir KWASNIEWSKI, P. A..

SUREAU, D., *Saint Thomas d'Aquin, Petite somme politique.* Anthologie de textes politiques traduits et présentés par D. S., Paris, 1997, p. 33-115.

SWIERZAWSKI, W., « God and the Mystery of his Wisdom in the Pauline Commentaries of Saint Thomas Aquinas », DTP 74 (1971) 466-500.

SYNAN, E. A., « Aquinas and his Age », dans *Calgary Aquinas Studies*, A. PAREL ed., Toronto, 1978, p. 1-25.

–, « St. Thomas Aquinas and the Profession of Arms », MS 50 (1988) 404-437.

SYNAVE, P., « Les Commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin », VS 8 (1923) 455-469.

–, « L'ordre des Quodlibets VII à XI de S. Thomas d'Aquin », RT 31, N.S. 9 (1926) 43-47.

–, « Le problème chronologique des questions disputées de saint Thomas d'Aquin », RT 31, N.S. 9 (1926) 154-159.

–, « La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin », dans *Mélanges Mandonnet*, t. 1, p. 327-370.

–, « Le corps du Christ pendant les trois jours de sa mort », dans *Saint Thomas d'Aquin*, *Somme Théologique*, *Vie de Jésus*, t. 4 (*IIIa, QQ. 50-59*), Paris, Tournai, Rome, 1931, p. 345-354.

TAMISIEA, D. A., « St. Thomas Aquinas on the One *esse* of Christ », *Angelicum* 88 (2011) 383-402.

TATARU-CAZABAN, M., « Consentir à la vertu. La conversion du tyran chez Thomas d'Aquin », *Chôra* 7-8 (2009-2010) 333-357.

TAURISANO, I., « Discepoli e biografi di S. Tommaso », dans *San Tommaso d'Aquino O.P.*, *Miscellanea storico-artistica*, p. 111-186.

–, « Quomodo sanctus Patriarcha Dominicus orabat », *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* 30 (1922) 93-106.

TAYLOR, R. C., AVERROES (IBN RUSHD) OF CORDOBA, *Long Commentary on the Anima of Aristotle*, translated by Richard C. TAYLOR with Thérèse-Anne DRUART, New Haven and London, 2009.

TEETAERT, A., « Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier », dans *Archivo italiano per la storia della pietà* 1 (1951) 83-178.

TE VELDE, R. A., « Natural Reason in the *Summa contra Gentiles* », *Medieval Philosophy and Theology* 4 (1994) 42-70.

–, « Aquinas's *Summa contra Gentiles* : A Metaphysics of Theism ? », RTPM 6 (1998) 176-187.

–, *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, J. B. M. WISSINK ed., Leiden, 1990.

THÉMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote, Traduction de Guillaume de Moerbeke*, G. VERBEKE éd., Louvain-Paris, 1957.

THÉRY, G., « L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples », AFP 1 (1931) 15-86.

THIERRY DE FREIBERG : voir aussi DIETRICH VON FREIBERG.

THIJSSEN, J. M. M. H., « 1277 Revisited : A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome », *Vivarium* 35, 1997, p. 72-101.

THIRY, A., « Saint Thomas et la morale d'Aristote », dans *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, p. 229-258.

THOMAS, A. H., *De Oudste Constituties van de Dominicanen*. Voorgeschiedenis, Tekst, Bronnen, Ontstaan en ontwikkeling (1215-1237), Met uitgave van de tekst (Avec résumé en français), « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 42 », Leuven, 1965.

THOMAS CANTIMPRÉ, *Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis Libri duo* (= *Bonum universale de apibus*), Douai, 1597.

Thomas von Aquin, t. 1 : *Chronologie und Werkanalyse*, K. BERNATH ed., « Wege der Forschung 188 », Darmstadt, 1978.

Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteleskommentaren, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von F. CHENEVAL und R. IMBACH, « Klostermann-Texte : Philosophie », Frankfurt am Main, 1993.

THORNDIKE, L., *History of Magic and Experimental Science*, II, New York, ^{2}1929.

TI-TI CHEN, J., *La unidad de la Iglesia según santo Tomás en la epistola a los Efesios*, Pamplona, 1979.

Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974), 9 t., Naples, s. d. (1975-1978).

TONNEAU, J., « Le passage de la Prima Secundae à la Secunda Secundae », *Bulletin du Cercle Thomiste de Caen*, 1975, nº 69, p. 29-46 ; nº 70, p. 21-31.

–, *Introduction* à *Saint Thomas d'Aquin, Trois questions disputées du De Veritate.* Qu. XV : Raison supérieure et raison inférieure ; Qu. XVI : De la syndérèse ; Qu. XVII : De la conscience, Texte, traduction et notes, Paris, 1991.

TORRELL, J.-P., « Théologie et sainteté », RT 71 (1971) 205-221.

–, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230*, « Spicilegium sacrum lovaniense 40 », Louvain, 1977.

–, « La pratique pastorale d'un théologien du XIIIe siècle : Thomas d'Aquin prédicateur », RT 82 (1982) 213-245 (repris dans *Recherches thomasiennes*, p. 282-312).

–, « Les *Collationes in decem preceptis* de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes », RSPT 69 (1985) 5-40 et 227-263 (repris dans *Recherches thomasiennes*, p. 47-117).

–, « Autorités théologiques et liberté du théologien. L'exemple de saint Thomas d'Aquin », *Les Échos de Saint-Maurice*, N.S. 18 (1988) 7-24.

–, « Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation », dans *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin* (1990), p. 171-195.

–, art. « Thomas d'Aquin (saint) », DS 15 (1991) 718-773.

–, *La théologie catholique*, « Que sais-je ? 1269 », Paris, 1994.

–, « *Ecclesia Iudaeorum*. Quelques jugements positifs de saint Thomas d'Aquin à l'égard des juifs et du judaïsme », dans *Les philosophies*

morales et politiques au Moyen Âge (1995), t. III, p. 1732-1741.

–, *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, *Initiation 2*, « Vestigia 19 », Paris – Fribourg, 1996, [2]2002 (trad. anglaise : *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2 : *Spiritual Master*, Washington, D.C., 2003).

–, « *Adoro Te*. La plus belle prière de saint Thomas », VS 152 (1998) 28-36 (repris dans *Recherches thomasiennes*, p. 357-376).

–, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, « Classiques du Christianisme », Paris, 1998 (trad. anglaise : *Aquinas's Summa. Background, Structure et Reception*, Washington, 2004).

–, *Le mystère du Christ chez saint Thomas d'Aquin*, textes choisis et présentés par Jean-Pierre Torrell, « Foi vivante 409 », Paris, 1999.

–, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, « Jésus et Jésus-Christ 78-79 », 2 vol., Paris, Desclée, 1999.

–, « Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au *Super Boetium de Trinitate*. Essai d'une lecture théologique », *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999) 299-353 (repris dans *Nouvelles recherches thomasiennes*, p. 11-61).

–, *Recherches thomasiennes*, Études revues et augmentées, « Bibliothèque thomiste 52 », Paris, 2000.

–, « Lire saint Thomas autrement » dans L. E. BOYLE, *Facing History* (2000), p. IX-XXXIV.

–, *Le Verbe incarné*, Somme théologique IIIa Questions 1-26, Nouvelle édition avec traduction et annotations, « Revue des Jeunes », 3 vol., Paris, 2002.

–, « Situation actuelle des études thomistes », RSR 91 (2003) 343-371 (repris et augmenté dans *Nouvelles recherches thomasiennes*, p. 177-202).

–, *Le Verbe incarné en ses mystères*, Somme théologique IIIa Questions 27-59, Nouvelle édition avec traduction et annotations, 5 vol., « Revue des Jeunes », Paris, 2003-2005.

–, « Saint Thomas et l'histoire. État de la question et pistes de recherches », RT 105 (2005) 355-409 (repris dans *Nouvelles recherches thomasiennes*, p. 131-175).
–, « Saint Thomas et les non-chrétiens », RT 106 (2006) 17-49.
–, *Encyclopédie. Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Texte de la Tertia Pars (ST IIIa qq. 1-59) traduit et commenté, *accompagné de* Données historiques et doctrinales et de cinquante Textes choisis, Paris, 2008.
–, *Nouvelles recherches thomasiennes*, « Bibliothèque thomiste 61 », Paris, 2008.
–, SAINT THOMAS D'AQUIN, « *La perfection, c'est la charité* ». *Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ : Contre les ennemis du culte de Dieu et de la religion. La Perfection spirituelle. Contre la doctrine de ceux qui détournent de l'état religieux*, Texte latin, introduction et annotations par J.-P. TORRELL, Paris, 2010.
–, « Life and Works », dans B. DAVIES and STUMP, E., *The Oxford Handbook of Aquinas* (2012), p. 15-32.
–, SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sermons*, *Traduction française d'après le texte latin de l'édition léonine*, *introduction et Commentaire* par Jean-Pierre TORRELL, Paris, 2014.
–, SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sermons sur les Dix commandements* (*Collationes de Decem preceptis*), d'après l'édition critique de J.-P. TORRELL, Traduction, introduction et Commentaire par Jean-Pierre Torrell, 2015.
– et S.-Th. BONINO, *Thomas d'Aquin*, *Questions disputées sur la vérité* (*Question XII*) : *La prophétie (De prophetia)*, traductions et notes par S.-Th. BONINO et J.-P. TORRELL, Paris, 2006.
– et BOUTHILLIER, D., « De la légende à l'histoire. Le traitement du *miraculum* chez Pierre le Vénérable et chez son biographe Raoul de Sully », *Cahiers de civilisation médiévale* 25 (1982) 81-99.

– et Bouthillier, D., « Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe », RT 90 (1990) 5-47.

Touron, A., *La vie de S. Thomas d'Aquin, de l'Ordre des Frères prêcheurs, docteur de l'Église, avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris, 1740.

Traver, A. G., « William of Saint-Amour's Two Disputed Questions : *De quantitate eleemosynae* and *De valido mendicante* », AHDLMA 62 (1995) 295-342.

–, *The Opuscula of William of Saint-Amour. The Minor Works of 1255-1256*, « BGPTMA N.F. 63 », Münster, Aschendorff, 2003.

Tück, J.-H. *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg, Basel, Wien, 2014.

Tugwell, S., « The Nine Ways of Prayer of St. Dominic : A Textual Study and Critical Edition », MS 47 (1985) 1-124.

–, « Petrus Calo's legendae on Saint Dominic », dans *Littera, Sensus, Sententia, Studi in Onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P.*, A. Lobato, ed., Milan, 1991, p. 593-643.

– ed., *Miracula sancti Dominici mandato Magistri Berengarii collecta. Petri Calo, Legendae sancti Dominici*, « MOPH 26 », Roma, 1997.

– ed., *Bernardi Guidonis, Scripta de Sancto Dominico*, « MOPH 27 », Roma, 1998.

– ed., voir *Albert & Thomas Selected Writings.*

Turiel, Q., « La intención de Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles* », *Studium* 14 (1974) 371-401.

Turley, T., « An Unnoticed *Quaestio* of Giovanni Regina di Napoli », AFP 54 (1984) 281-291.

Turner, W. H., « St. Thomas Exposition on Aristole. À Rejoinder », NS 35 (1961) 210-224.

Turrini, M., « Raynald de Piperno et le texte original de la *Tertia Pars* de la *Somme de Théologie* de S. Thomas d'Aquin », RSPT 73 (1989) 233-

247.
–, « Établissement critique du texte du *De sacramentis in communi* de Thomas d'Aquin : *Tertia Pars*, qq. 60-65 », dans *Studi medievali* 3e sér., 39 (1998) 911-952.

Universitas scolarium. Mélanges offerts à Jacques Verger par ses anciens étudiants, réunis par C. GIRAUD et M. MORARD, « Hautes études médiévales et modernes 102 », Genève, Droz, 2011.
Université, Église, Culture. L'université catholique au Moyen Âge. Actes du quatrième symposium Katholieke Universiteit Leuven (2005), P. HURTUBISE éd., Paris, 2007.
VALKENBERG, W. G. B. M., *Did not our Heart Burn ? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Utrecht, 1990.
VAN BANNING, J., « Saint Thomas et l'*Opus imperfectum in Matthaeum* », dans *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, t. 8 : *San Tommaso nella storia del pensiero*, « Studi Tomistici 17 », Cité du Vatican, 1982, p. 73-85.
–, *Opus imperfectum in Matthaeum. Praefatio*, « CCSL 87 B », Turnhout, 1988.
VANHAMEL, W., ed., voir *Guillaume de Moerbeke*. Recueil d'études.
VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Rome-Bari, 21981.
VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites* II. *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, « Les philosophes belges 13 », Louvain, 1942.
–, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, « Essais philosophiques 1 », Paris, 1946.
–, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977.
–, *La philosophie au XIIIe siècle*, « Philosophes médiévaux, 28 », Louvain, 21991.

–, « Le *De quindecim problematibus* d'Albert le Grand », dans *Mélanges Auguste Pelzer*, p. 415-439.

VANSTEENKISTE, C., « Avicenna-citaten bij S.Thomas », *Tijdschrift voor Philosophie* (Leuven) 15 (1953) 457-507.

–, « San Tommaso d'Aquino ed Averroè », *Rivista degli Studi Orientali* 32 (1957) 585-623.

VAN UYTVEN, R., « The Date of Thomas Aquinas's *Epistola ad Ducissam Brabantiae* », dans *Pascua Mediaevalia*. Studies voor Prof. Dr. J. M. De Smet, R. LIEVENS, E. VAN MINGROOT, W. VERBEKE ed., Leuven, 1983, p. 631-643.

VAUCHEZ, A., « Les canonisations de S. Thomas et de S. Bonaventure : pourquoi deux siècles d'écart ? », dans *1274 – Année charnière,* p. 753-767.

–, « Culture et canonisation d'après les procès de canonisation des XIII[e] et XIV[e] siècles », dans *Le scuole degli Ordini mendicanti*, Todi, 1978, p. 151-172.

–, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981.

VERBEKE, G., « Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au *De anima* d'Aristote », RPL 45 (1947) 314-338.

–, « Note sur la date du Commentaire de S. Thomas au *De anima* d'Aristote », RPL 50 (1952) 56-63.

–, THÉMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote.* Traduction de Guillaume de Merboeke, éd. critique et étude sur l'utilisation du Commentaire dans l'œuvre de saint Thomas, Louvain, 1957.

–, *Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, Louvain-Paris, 1966.

–, « La réception de la *Physique* d'Aristote : Philopon et Thomas d'Aquin », dans *Aristotelica et Lulliana*, p. 55-75.

– ed., voir *Aquinas and Problems of his Time*.

– et J. R. MONCHO, NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*. Traduction de Burgundio de Pise, éd. critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius, Leiden, 1975.

VERGER, J., art. « Baccalarius », LMA 1 (1980) 1323.

–, « L'exégèse de l'Université », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, sous la dir. de P. RICHÉ et G. LOBRICHON, Paris, 1984, p. 199-232.

–, « Le conflit entre séculiers et Mendiants à l'université de Paris dans les années 1250 : une affaire de pouvoir ? », *Université, Église, Culture*, p. 127-141.

–, « Hugues de Saint-Cher dans le contexte universitaire parisien », dans *Hugues de Saint-Cher*, p. 13-22.

VERHELST, D., ed., voir *Aquinas and Problems of his Time*.

VÉRITÉ, M., « S. Thomas d'Aquin lecteur du *Liber Fontis Vitae* d'Avicébron », RSPT 86 (2002) 443-448.

VERNIER, J.-M., *Thomas d'Aquin, Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, Introduction, traduction et notes par J.-M. VERNIER, Paris, 1999.

–, *Saint Thomas d'Aquin, Questions disputées De l'âme*, Introduction, traduction et notes par J.-M. VERNIER, Paris, 2001.

–, « Physique aristotélicienne et métaphysique thomiste », RT 91 (1991) 5-33 ; 393-413.

VICAIRE, M.-H., *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIIIe siècle*, Paris, 1955.

–, *Saint Dominique, La vie apostolique*. Textes présentés et annotés, Paris, 1965.

–, *Saint Dominique et ses frères : Évangile ou croisade ?* Textes du XIIIe siècle présentés et annotés, Paris, 1967.

–, « Roland de Crémone ou la position de la théologie à l'université de Toulouse », *Cahiers de Fanjeaux* 5 (1970), p. 145-178.

–, « L'homme que fut saint Thomas », dans *L'anthropologie de saint Thomas*, N. A. LUYTEN éd., Fribourg, 1974, p. 7-34.

–, « L'Ordre de saint Dominique en 1215 », AFP 54 (1984) 5-38.

VIOLA, C., « L'École thomiste au Moyen Âge », dans *La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles*, t. 6/1, *Philosophie et science au Moyen Âge*, G. FLØISTAD éd., Dordrecht, Boston, London, 1990, p. 345-377.

Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge. Actes de la table ronde, Paris 24-26 septembre 1987, O. WEIJERS éd., « Civicima 2 », Turnhout, 1989.

WALSH, L. G., « The Divine and the Human in St. Thomas's Theology of Sacraments », *Ordo sapientiae et amoris*, p. 321-352.

WALZ, A., « Historia canonizationis sancti Thomae de Aquino », dans *Xenia thomistica* III p. 105-172.

–, « De genuino titulo *Summae theologiae* », *Angelicum* 18 (1941) 142-151.

–, « L'Aquinate a Orvieto », *Angelicum* 29 (1952) 176-190.

–, « Wege des Aquinaten », *Historisches Jahrbuch* 77 (1958) 221-228.

–, « Le dernier voyage de saint Thomas d'Aquin. Itinéraires de saint Thomas », NV 36 (1961) 289-297.

–, *Saint Thomas d'Aquin*, adaptation française par P. NOVARINA, « Philosophes médiévaux 5 », Louvain-Paris, 1962.

–, « San Tommaso d'Aquino dichiarato dottore della Chiesa nel 1567 », *Angelicum* 44 (1967) 145-173.

–, « Papst Johannes XXII. und Thomas von Aquin. Zur Geschichte der Heiligsprechung des Aquinaten », *Commemorative Studies*, t. 1, [1974], p. 29-47.

– et al., art. « Thomas d'Aquin (saint) », DTC 15/1 (1946) 618-761.

WAWRYKOW, J., voir *Christ Among the Medieval Dominicans*.

WÉBER, E.-H., *L’homme en discussion à l’Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l’Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d’Aquin*, « Bibliothèque thomiste 40 », Paris, 1970.

–, *La personne humaine au XIIIe siècle*, « Bibliothèque thomiste 46 », Paris, 1991.

WEIJERS, O., *Le travail intellectuel à la Facultés des Arts de Paris : Textes et Maîtres* (*ca. 1200-1500*), « Studia Artistarum », 9 t., Turnhout, 1994-2012.

– éd., voir *Vocabulaire du livre et de l’écriture au Moyen âge*.

WEISHEIPL, J.A., *Friar Thomas d’Aquino*. His Life, Thought and Works, with Corrigenda and Addenda, Washington, 1974, ²1983 (trad. française : *Frère Thomas d’Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, Paris, 1993 ; trad. italienne : *Tommaso d’Aquino. Vita, Pensiero, Opere*, a cura di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milan, 1988)

–, « The *Problemata determinata XLIII* ascribed to Albertus Magnus (1271) », MS 22 (1960) 303-354.

–, « Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the early Fourteenth Century », MS 26 (1964) 143-185.

–, « The Commentary of St. Thomas on the *De caelo* of Aristotle », *Sapientia* (Buenos Aires) 29 (1974) 11-34.

–, « An Introduction to the Commentary on the Gospel of Saint John », dans *St. Thomas Aquinas, Commentary on the Gospel of St. John*, Part I, J. A. WEISHEIPL et F. R. LARCHER ed., Albany, N.Y., 1980, p. 3-19.

–, « The Life and Works of St. Albert the Great », dans *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays. 1980*, J. A. WEISHEIPL ed., Toronto, 1980, p. 12-51.

–, « The Date and Context of Aquinas’ *De aeternitate mundi* », dans *Graceful Reason*. *Essays Presented to Joseph Owens*, L. P. GERSON ed., Toronto, 1983, p. 239-271.

WHITE, K., « Three Previously Unpublished Chapters from St. Thomas Aquinas' Commentary on Aristotle's *Meteora* : *Sentencia Super Meteora* 2,13-15 », MS 54 (1992) 49-93.

–, « The *Quodlibeta* of Thomas Aquinas in the Contexte of His Work », dans C. SCHABEL, *Theological Quodlibeta*, vol. I, p. 49-119.

–, Thomas Aquinas. *Commentaries on Aristotle's « On Sense and What Is Sensed » and « On Memory and Recollection »,* Translated with introductions and notes by Kevin White and Edward M. Macierowski. Washington, D.C., 2005.

WIELOCKX, R., *Commentaire* à *Aegidii Romani Opera omnia*, t. 3/1 : *Apologia,* Florence, 1985, chap. VII : « Les 51 articles à la lumière des doctrines de Thomas d'Aquin », p. 179-224.

–, « Thomas d'Aquin, commentateur du *De Sensu* », *Scriptorium* 41 (1987) 150-157.

–, « Autour du procès de Thomas d'Aquin », MM 19 (1988) 413-438.

–, « Poetry and Theology in the *Adoro Te deuote* : Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness », dans *Christ Among the Medieval Dominicans* (1998), p. 157-174.

–, « A Separate Process Against Aquinas. A Response to John F. Wippel », dans *Roma Magistra Mundi* [Mélanges offerts au Père L. E. Boyle], t. III, p. 1009-1030.

–, « Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin. Réponse à J. M. M. H. Thijssen », RSPT 83, 1999, p. 293-313.

–, « L'oratio eucaristica di S. Tommaso, testimonianza di contemplazione cristiana », dans L. TOUZE, ed., *La contemplazione cristiana : esperienza et dottrina*, Roma, 2006, 101-126.

–, « *Adoro te deuote*. Zur Lösung einer alten Crux », *Annales theologici* 21 (2007) 101-140.

–, « Au sujet du Commentaire de saint Thomas sur le "Corpus paulinum". Critique littéraire », *Doctor communis* 2009, p. 150-177.

WILMART, A., « La tradition littéraire et textuelle de l'*Adoro Te devote* », dans ID., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 361-414 ; publié d'abord en RTAM 1 (1929) 21-40 ; 149-176.

WIPPEL, J. F., « The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris », *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977) 169-201.

–, « Did Thomas Aquinas defend the Possibility of an Eternally Created World ? (The *De aeternitate mundi* Revisited) », *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981) 21-37.

–, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, 3 vol., Washington, D. C., 1984, 2007, 2014.

–, « Quodlibetal Questions, Chiefly in Theology Faculties », dans B. C. BAZÁN *et al.*, *Les questions disputées*, p. 151-222.

–, « The Latin Avicenna as a Source of Thomas Aquinas's Metaphysics », FZPT 37 (1990) 51-90.

–, « Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277 », *The Modern Schoolman* 72 (1995) 233-272.

–, « Bishop Stephen Tempier and Thomas Aquinas : A Separate Process Against Aquinas ? », FZPT 44 (1997) 117-136

WISSINK, J. B. M., ed., voir *The Eternity of the World*.

WOHLMAN, A., *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, Paris, 1988.

–, *Maïmonide et Thomas d'Aquin. Un dialogue impossible*, Fribourg, 1995.

Xenia thomistica a plurimis … praeparata…, S. SZABÒ ed., 3 vol., Rome, 1925.

ZAVALLONI, R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et études critiques*, « Philosophes médiévaux 2 », Louvain, 1951.

ZAWILLA, R., *The Biblical Sources of the Historiae Corporis Christi attributed to Thomas Aquinas*, Diss. Toronto, 1985.
–, « Saint Thomas d’Aquin et la théologie biblique de l’Eucharistie du XI[e] au XIII[e] siècle », Communication à la Journée thomiste de Saint-Jacques, Paris, 24 novembre 1987 (inédit).

Index des noms de personnes

Cette liste ne reprend pas les noms cités dans le Catalogue des œuvres, ni ceux mentionnés en bibliographie, pas plus que les noms des personnages bibliques, ni celui de Thomas d'Aquin partout présent.

Du même auteur

La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican, « Unam sanctam 37 », Paris, Éd. du Cerf, 1961.

Inutile sainteté. L'homme dans le miroir de Dieu, Paris, Le Centurion, 1971.

Dieu qui es-tu ? Un homme et son Dieu, Paris, Le Centurion, 1974.

Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher, « Spicilegium Sacrum Lovaniense 40 », Leuven, 1977.

Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Âge, XIIe-XIVe siècles. Études et textes, « Dokimion 13 », Fribourg, Éditions universitaires, 1992.

Initiation à S. Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre, « Vestigia 13 », Paris – Fribourg, Éd. du Cerf – Éditions universitaires, 1993, 2e éd., 2002.

La théologie catholique, « Que sais-je ? 1269 », Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

Saint Thomas d'Aquin maître spirituel, « Vestigia 19 », Paris – Fribourg, Éd. du Cerf – Éditions universitaires, 1996, 2e éd., 2002.

La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin, « Classiques du Christianisme », Paris, Éd. du Cerf, 1998.

Dieu qui es-tu ? Un homme et son Dieu, 2e éd., Paris, Éd. du Cerf, 1999.

Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin, « Jésus et Jésus-Christ 78-79 », 2 vol., Paris, Desclée, 1999.

Recherches thomasiennes, « Bibliothèque thomiste 52 », Paris, Vrin, 2000.

Le Verbe incarné, Somme théologique IIIa Questions 1-26, Nouvelle édition avec traduction et annotations, 3 vol., Paris, Éd. du Cerf, 2002.

Le Verbe incarné en ses mystères, Somme théologique IIIa Questions 27-59, Nouvelle édition avec traduction et annotations, 5 vol., Paris, Éd. du Cerf, 2003-2005.

La Prophétie, Somme théologique IIa IIae Questions 171-178, par Paul Synave et Pierre Benoit, Deuxième édition entièrement mise à jour par J.-P. Torrell, Paris, Éd. du Cerf, 2005.

Questions disputées sur la vérité, Question XII : La Prophétie, trad. par S.-Th. Bonino, introduction et annotations par J.-P. Torrell, Paris, Vrin, 2006.

Thomas d'Aquin, Abrégé de théologie (Compendium theologiae), Nouvelle édition avec traduction et annotations, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

Inutile sainteté ? L'homme dans le miroir de Dieu, 2e éd., Paris, Éd. du Cerf, 2007.

La Parole et la voix. Méditations pour le temps de l'Avent à Pentecôte, Paris, Éd. du Cerf, 2007.
La Splendeur des saints. Dieu et le Christ dans le chœur des bienheureux, Paris Éd. du Cerf, 2008.
Voici l'instant favorable. Méditations pour le temps ordinaire, Paris, Éd. du Cerf, 2008.
Encyclopédie. Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin, Paris, Éd. du Cerf, 2008.
La théologie catholique. Deuxième édition revue et augmentée d'un Post-Scriptum, Paris Éd. du Cerf, 2008.
Nouvelles recherches thomasiennes, « Bibliothèque thomiste 61 », Paris, Vrin, 2008.
Théologie et Spiritualité, suivi de Confessions d'un « thomiste », Paris, Éd. du Cerf, 2009.
Saint Thomas d'Aquin, « La perfection, c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ : Contre les ennemis du culte de Dieu et de la religion. La Perfection spirituelle. Contre la doctrine de ceux qui détournent de l'état religieux, Texte latin, introduction et annotations par J.-P. Torrell, Paris, Éd. du Cerf, 2010.
Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique. La Vie humaine, 2^{a}-2^{ae}*, Questions 179-189*, Traduction française par Antoine Lemonnyer, Deuxième édition mise à jour par Jean-Pierre Torrell, Paris, Éd. du Cerf, 2010.
La Vierge Marie dans la foi catholique, « Épiphanie », Paris, Éd. du Cerf, 2010.
Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la Vérité. Question V : La Providence. Question VI : La Prédestination, texte latin de l'éd. Léonine, traduction et commentaire par J.-P. Torrell et D. Chardonnens, Paris, Vrin, 2011.
Un peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal, « Épiphanie », Paris, Éd. du Cerf, 2011.
Saint Thomas d'Aquin. L'homme et son œuvre, « Épiphanie », Paris, Éd. du Cerf, 2012.
Résurrection de Jésus et résurrection des morts. Foi, histoire et théologie, « Épiphanie », Paris, Éd. du Cerf, 2012.
Saint Thomas d'Aquin. Sermons, Traduction de l'édition Léonine par J.-P. Torrell. Introduction et commentaires par J.-P. Torrell, Paris, Éd. du Cerf, 2014.
« Pour nous les hommes et pour notre salut ». Jésus notre Rédemption, « Épiphanie », Paris, Éd. du Cerf, 2014 (Lauréat du prix René Laurentin 2014, Académie des sciences morales et politiques).
La Croix glorieuse, Libres méditations pour le temps de Pâques, Paris, Éd. du Cerf, 2015.
Thomas d'Aquin, Sermons sur les dix commandements (Collationes de decem preceptis), Traduction française d'après l'édition critique de J.-P. Torrell, Introduction et commentaire de J.-P. Torrell, Paris, Éd. du Cerf, 2015.